CRISIPO DE SOLOS

TESTIMONIOS Y FRAGMENTOS

I

TESTIMONIOS. FRAGMENTOS 1-318

INTRODUCCIÓN, SELECCIÓN DE TEXTOS, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE

F. JAVIER CAMPOS DAROCA

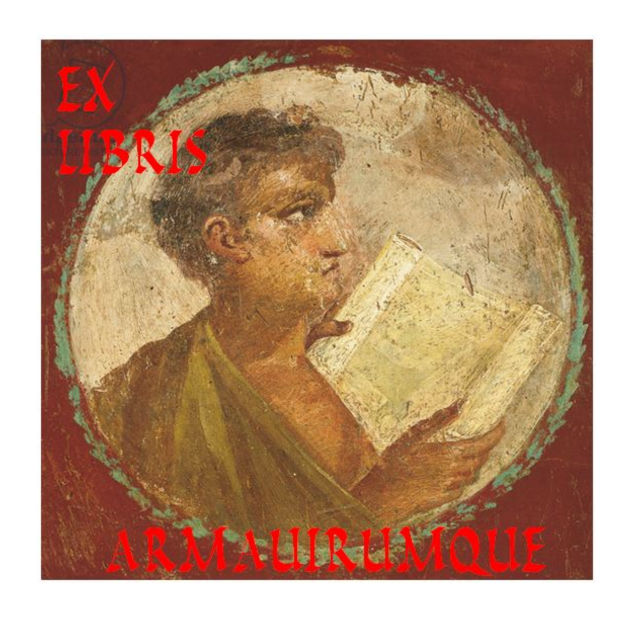
Y

MARIANO NAVA CONTRERAS



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 346



Asesores para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por EDUARDO DÍAZ MARTÍN.

Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 2006.
www.editorialgredos.com

La Introducción, traducción y notas han sido llevadas a cabo por F. JAVIER CAMPOS DAROCA (Vida, Lógica y Física) y MARIANO NAVA CONTRERAS (Ética).

Depósito Legal: M. 6136-2006.
ISBN 84-249-2796-6. Obra completa.
ISBN 84-249-2797-4. Tomo I.
Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2006.
Encuadernación Ramos.

INTRODUCCIÓN

I. VIDA DE CRISIPO

Sobre la vida y la obra de Crisipo la fuente de información más amplia de la que disponemos son los capítulos 179-201 del libro VII de las *Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, el más extenso de esta obra y dedicado a la escuela estoica[1]. Anterior cronológi-

---

[1] Sobre la obra de Diógenes Laercio reflejan bien la renovación de los estudios los trabajos de J. Mejer, *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, Wiesbaden, 1978; *id.*, «Diogenes Laertius and the Transmission of Greek Philosophy», *ANRW* II 36.5 (1992), págs. 1156-3602; y, sobre todo para la identificación y datación de autor y obra, *id.* «Diogène Laërce», D 150, *DPhA* II, págs. 824-833, junto con los recogidos en G. Giannantoni, (ed.) *Diogene Laerzio, Storico del Pensiero Antico* (Atti del Convegno internazionale, Nápoles-Amalfi, Sett.-Ott.1985), *Elenchos* 7 (1986). De este volumen interesa en especial el análisis de algunos aspectos fundamentales del libro VII por J. Mansfeld, «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», págs. 297-382. La edición de referencia sigue siendo la de H. S. Long, 2 v. Oxford, 1964, pero hay una más reciente de M. Markovich, Stuttgart, 1999, sobre la cual véase la recensión de T. Dorandi, «Diogenes Laertius Vitae Philosophorum», *Phronesis* 24 (2000), 331-340 (el prof. Dorandi prepara actualmente la edición de Diogenes Laercio para Les Belles Lettres). Las traducciones más importantes son las de M. Gi-

camente, pero en un estado que hace más difícil su aprovechamiento, es el libro que Filodemo de Gádara (s. I a. C.) dedica a los estoicos dentro de su obra *Sýntaxis tôn philosóphōn*[2]. Las obras en cuestión no son simples colecciones de biografías, sino que éstas cobran sentido en el marco de las ideas vigentes en la antigüedad sobre la historia y la enseñanza de la filosofía, así como de la gran variedad de géneros de erudición filosófica en que estas ideas tienen expresión en época helenística y romana[3]. De manera muy sumaria, para las obras que nos ocupan, hay cuatro criterios organizativos básicos, cada uno de los cuales guía un género propio de erudición: *a)* el lugar de cada filósofo en las dife-

GANTE, Bari, 1962 (edición aumentada, Roma-Bari, 1987²) y la coordinada por M.-O. GOULET-CAZÉ, Paris, 1999², con una introducción general a cargo de la autora y una sección de T. Dorandi que aclara la situación textual, págs. 33-38. El libro VII está traducido y anotado por R. GOULET, págs. 775-917, con introducción y bibliografía esencial en págs. 775-788. Hay traducción al español del libro VII con prólogo, anotaciones y texto griego *in fronte* (el citado de LONG, sin aparato crítico) por A. LÓPEZ EIRE, Barcelona, 1990.

[2] Traduciremos por *Índice de los filósofos estoicos*, aunque la traducción de *sýntaxis* por «relación» sería tal vez más adecuada. Sobre la obra de Filodemo dentro del género de las «sucesiones», cf. MEIJER, *Diogenes Laertius*, págs. 72-74 La edición que seguimos es la de T. DORANDI, *La Storia dei filosofi. La stoà da Zenone a Panezio (PHerc. 1018)*, Leiden, 1994. Sobre la actividad historiográfica de Filodemo, cf. T. DORANDI, «Filodemo storico del pensiero antico», *ANRW* II 36.4 (1990), págs. 2407-2023, a quien se debe también edición de la historia de la Academia del mismo autor (Nápoles, 1991).

[3] A los que habría que añadir las colecciones de máximas, sentencias y anécdotas, que en el caso de Crisipo, a diferencia de Zenón, no parece haber sido muy rica, cf. tests. 49-54. Cf. la revisión de MANSFELD, «Sources», en *CHHPh*, págs, 16-26. Mansfeld señala que cuando se habla de historiografía no debemos entender una historia de la disciplina como las actuales, donde el pasado es objeto de un estudio complementario al sistemático y de interés generalmente secundario (de hecho ya independiente desde el punto de vista de las disciplinas).

rentes líneas de «sucesiones» *(diadochaí)* que lo unen a un maestro[4]; *b)* su pertenencia a determinada «escuela» o *haíresis* en la que encuentra su medio doctrinal[5]; *c)* las biografías o *bíoi*, individuales o colectivas organizadas en torno a determinados *tópoi*[6]; y *d)* la literatura «sobre el arte» *(perí téchnēs)* que presenta de manera introductoria los fundamentos de una determinada disciplina[7]. Los límites entre los géneros son, por supuesto, muy fluidos y permiten diversas combinaciones. En el caso de Diógenes, el criterio dominante es el de las sucesiones, que permite la ordenación más amplia y abarcadora de las diferentes orientaciones y doctrinas filosóficas. De acuerdo con este criterio, Diógenes distingue en I 13-15 (test. 16) dos sucesiones fundamentales, la «jonia» y la «itálica»[8]. Crisipo tiene un lugar importante en la sucesión jonia que parte de Anaximandro y se divide con Sócrates en tres direcciones, la Academia, el Perípato y la tradición cínico-estoica. Esta última, a su vez, se inicia con el socrático Antístenes y prosigue con Diógenes el Perro, Crates, Zenón y Cleantes hasta llegar a nuestro filósofo. Crisipo, pues, cierra simbólicamente la línea jonia según este esquema de sucesiones, pues sabemos por testimonios de

[4] Para este género de historiografía filosófica, la más amplia por abarcar los filósofos de todas las épocas, cf. la revisión de MEIJER, *Diogenes Laertius*, págs. 62-74 y la recopilación de R. GIANNATTASIO ANDRIA, *I frammenti delle 'Succesioni dei filosofi'*, Nápoles, 1983, con comentario, por la que citamos.

[5] Cf. MEIJER, *Diogenes Laertius*, pág. 62, destaca que este género presupone la división sistemática de la filosofía, trataba sólo escuelas postsocráticas y se aplicaba, sobre todo, a las diferentes escuelas éticas.

[6] Cf. MEIJER, *Diogenes Laertius*, págs. 90-94.

[7] MANSFELD, «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», págs. 306-307 ha destacado la importancia de esta literatura para la parte introductoria de la obra de Diógenes Laercio.

[8] Cf., sobre este cuadro de las sucesiones, R. GOULET, «Livre I. Introduction», en GOULET-CAZÉ, *Diogène Laërce*, págs. 48 ss.

la tradición manuscrita laerciana que el proyecto era llevar la sucesión estoica hasta Cornuto (s. I d. C.)[9]. Diógenes se atiene con bastante fidelidad a esta tradición que hace a los estoicos sucesores directos de los cínicos, lo cual no le impide integrar de manera más o menos elaborada otras tradiciones al respecto. Los demás textos que mencionan a Crisipo en las sucesiones filosóficas (test. 17 y 18) mantienen en lo esencial esta ubicación en la historia antigua de la filosofía[10].

La homogeneidad relativa de las fuentes es, sin embargo, engañosa. En primer lugar, los detalles de las sucesiones revelan informaciones preciosas acerca de diversos modos de entender la relación de magisterio que funda la serie de la sucesión[11]. De especial importancia en este contexto es la figura de Antístenes de Atenas, pieza clave en las construcciones diadoquísticas de los estoicos, cuya relación con los primeros filósofos de la Estoa se ha podido entender has-

---

[9] *Parisinus* 1759 (*FDS* 160A y POSIDONIO, test. 66 E.-K.) y algunas de sus copias. Sobre este índice y la posibilidad de que refleje los contenidos del libro VII, cf. MANSFELD, «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», págs. 310-312 y T. DORANDI, «Considerazioni sull' *index locupletior* di Diogene Laerzio», *Prometheus* 18 (1992), 121-126.

[10] Cf. DIÓG. LAERC., VI 19 y 104, donde revalida la comunidad entre las escuelas cínica y estoica. Conocemos otras tradiciones que relacionan al estoicismo con la escuela erístico-dialéctica, cf. *Suda,* s.v. «Sócrates», vol. IV, pág. 404 ADLER (fr. I 7 GIANN.) y test. 19 y nota.

[11] Se aprecia, por ejemplo, que en el test. 18 no se menciona a Crates, sino a Diógenes como maestro de Zenón, detalle que ALESSE, *La Stoa*, págs. 36-43, considera indicativo de una orientación de la historiografía filosófica que hizo de la sucesión una relación más esencial, ejemplar podríamos decir, con la figura socrática, en un sentido que se hará más vigente en época imperial, cf. GLUCKER, *Antiochus*, pág. 81.

ta de tres formas diferentes, cada una con un significado histórico-filosófico distinto[12].

Estas diferencias llevan a una cuestión que revela realmente la importancia de la opción compositiva de Diógenes en sus *Vidas*. La relación entre el cinismo y el estoicismo fue en la Antigüedad un tema muy controvertido a causa del carácter escandaloso de no pocas de las propuestas del cinismo y de las obras de su fundador. La cuestión de los antecedentes cínicos de Zenón y su reflejo en su *República* fue objeto de un debate entre los estoicos, posiblemente ya desde el tiempo del propio Zenón, del que sacaron provecho sus contrincantes filosóficos, epicúreos y escépticos sobre todo. Crisipo, a juzgar por los fragmentos, en ningún momento puso en cuestión ese vínculo, más bien al contrario[13]. Por ello su testimonio fue pieza de convicción en la disputa entre quienes querían o no purgar al estoicismo de sus ante-

---

[12] Cf. Alesse, *La Stoa*, págs. 48-61. Especialmente significativa al respecto es la noticia de Filodemo, *Ind. Stoic* col xii Dorandi, de que había estoicos que, para sortear el problema de Zenón, se vinculaban directamente con Sócrates *via* Antístenes, y se llamaban «socráticos» (fr. 138 Giann.). Sobre Antistenes de Atenas, uno de los discípulos más entusiastas de Sócrates, cf. M.-O. Goulet-Cazé, «Antisthène», A 211, *DPhA* I, págs. 245-253. La importancia de las doctrinas éticas y lógicas de Antístenes (difícilmente separables) como antecedente de algunas de las más controvertidas tesis estoicas ha sido destacada por A. Brancacci, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Nápoles, 1990, pags. 32 s., 87 s., 93 s.; cf. frs. 240, 324, 388 y 445. Sobre la relevancia doctrinal que va tomando como origen del estoicismo y que se deja sentir especialmente en Diógenes Laercio, cf. el detallado tratamiento en Mansfeld, «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», págs. 317-351.

[13] Cf. frs. 222-226 de *Sobre la república*. Alesse, *La Stoa*, págs. 43-46 y Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, esp. págs. 52-61. Por su parte, Crisipo fue objeto de las mismas acusaciones de impudicia en sus escritos que Zenón; cf. test. 1 § 187 y notas, que Schofield, *The Stoic Idea of the City*, págs. 3-8, deriva del mismo crítico de la *República* de Zenón, citado en Dióg. Laerc., VII 32-34.

cedentes escandalosos[14]. La opción de Diógenes parece, pues, fiel a la concepción crisipea de, al menos, una dimensión de su ascendencia filosófica, aunque, desde luego, no por ello la refleja fielmente[15]. En realidad estas posiciones sólo se articularon del modo en que las conocemos en época postcrisipea. Más que testimonio de posiciones definidas por parte de Crisipo, son signos de un modo de plantear la identidad de la propia filosofía, sometida al doble vínculo con la herencia y la autonomía que resulta en una diversidad y discordancia pronto controvertidas.

La vida, la filosofía y la obra de Crisipo ocupan, como hemos señalado, los capítulos finales del libro VII de Diógenes Laercio, dedicado a la escuela estoica. Se inserta, pues, en un contexto en el que el criterio de organización dominante es el de las sectas o escuelas *(hairéseis)*, cuyo rasgo distintivo es la tendencia a la presentación sistemática. Nadie en la Antigüedad discutió al estoicismo su condición de secta, aunque desde este punto de vista, las afinidades podían cambiar notablemente (test. 19)[16]. Tampoco parece con-

---

[14] La disyuntiva parece haberse hecho especialmente marcada en el siglo II a. C., con los discípulos de Diógenes de Babilonia. Apolodoro de Seleucia y Panecio tomaron opciones divergentes en pro y en contra respectivamente de la herencia de los cínicos, cf. GOULET-CAZÉ, *Les Kynika du stoïcisme*, pág. 22. Además, GOULET-CAZÉ, *Ibid.*, págs. 137 ss., quien ha destacado la importancia de Apolodoro de Seleucia en la configuración historiográfica de la relación entre cinismo y estoicismo.

[15] En efecto, ALESSE, *La Stoa*, págs. 67-86, asocia especialmente a Crisipo también la reflexión sobre la relación del estoicismo con la escuela megárica o dialéctica a propósito de las noticias del discipulato de Zenón con Estilpón, una relación que ha dejado sus huellas en la doxografía estoica del libro, cf. MANSFELD, «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», págs. 315.

[16] Diógenes Laercio cita dos listas de escuelas: la que incluye diez «escuelas éticas» que no atribuye específicamente a ningún autor (I 18, fr. 1 GIANN.) y la atribuida a Hipóboto de nueve escuelas (I 19, fr. 1 GIGANTE),

trovertido el lugar emblemático que toca a Crisipo en esta escuela (tests. 1, § 183, 10 y 11). La cuestión básica concierne al modo en que la presentación doctrinal se integra con las biografías de los diversos componentes de cada *haíresis*. En el caso del estoicismo, la opción de Diógenes ha sido la de incluir la doctrina estoica en la biografía del maestro fundador, Zenón. De este modo las ideas de Crisipo aparecen integradas en una biografía ajena y presentadas de modo que se destaque su acuerdo y diferencia ocasional con los demás estoicos.

El libro en su conjunto está estructurado, según Hahm, del siguiente modo[17]. A la vida del maestro fundador (§§ 1-38) sigue una extensa doxografía que resume, según una de las ordenaciones de las partes de la filosofía aceptadas por los estoicos, el conjunto de los dogmas generalmente reconocidos por los filósofos de la escuela, aunque también se transmiten las diferencias que, en puntos concretos, los separaban (§§ 38-158)[18]. Tras la doxografía, Diógenes retoma la estructura por «vidas», articuladas, como veremos, en una serie estable de tópicos, y procede a la exposición de la vida de Aristón, Hérilo, Dionisio el Tránsfuga, Cleantes, Esfero y, finalmente, Crisipo. Tal como la podemos leer hoy día, la vida de Crisipo se interrumpe en medio del catálogo de sus obras, que, por lo que sabemos, llegaban a más de setecientas cinco (test. 1 § 180). Podemos conjeturar que en su for-

TE), conocida sobre todo por excluir al cinismo, aunque tampoco menciona la escuela dialéctica ni la de Élide. Ambas presentan la escuela estoica después de la peripatética.

[17] Cf. D. E. HAHM, «Diogenes Laertius VII: On the Stoics», *ANRW* II 36.6, 1992, págs. 4076-4182 (índices en págs. 4404-4411).

[18] Al análisis de la sección lógica de esta doxografía se dedica una extensa sección de MANSFELD, «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», págs. 351-373.

ma completa la «vida de Crisipo» podría alcanzar una extensión al menos doble de la que leemos actualmente.

La estructura de la «vida» deja ver claramente el modo de composición de este tipo de literatura erudita, en la que la incorporación de nuevas noticias crea cierto desorden en el esquema biográfico básico[19]. Era de esperar, por ejemplo, que a la narración de la muerte del filósofo (y al epigrama que, como de costumbre, aporta Diógenes) siguiera la lista de homónimos; sin embargo, Diógenes introduce antes de la mencionada lista una segunda versión de la muerte del filósofo, que probablemente encontró en la misma fuente que consultaba para la lista de homónimos, Demetrio de Magnesia[20].

En conjunto, la biografía de Crisipo puede dividirse en dos partes. La primera, que abarca desde § 179 hasta la mencionada lista de homónimos (que ocupa el inicio del § 186), recoge noticias que podemos considerar más estrictamente biográficas (orígenes, carácter, anécdotas y género de vida); desde § 186 hasta el final del libro VII (§ 202) se exponen cuestiones vinculadas propiamente con su filosofía,

---

[19] Véase la estructura según los *tópoi* recurrentes en Diógenes Laercio que aporta Hahm, «Diogenes Laertius VII: On the Stoics», págs. 4130-4135 y 4140-4141. El autor destaca además que en la biografía de Crisipo hallamos tópicos infrecuentes en el resto de las biografías, como son la atención a los hábitos de escritura y al estilo literario. Según Hahm, el texto de base de la biografía sería la obra de Apolonio de Tiro, autor de un «catálogo de filósofos desde Zenon y sus libros» (sobre el cual, cf. R. Goulet, «Apollonios de Tyr», A 286, *DPhA* I, pág. 294), complementado con la obra de Estratocles de Rodas, que ya había sido fuente de Apolonio.

[20] Cf. Goulet, «Chrysippe», pág. 231. Sobre Demetrio, véase más adelante nota 28.

junto con el largo y elaborado catálogo de las obras del filósofo[21].

Para el establecimiento de la cronología, Diógenes remite a la obra de Apolodoro de Atenas (s. II a. C.), autor de una *Cronología (Chronikā)* en verso de gran difusión en la Antigüedad[22]. Los escuetos datos que Diógenes dice tomar de Apolodoro, la fecha de su muerte (en la olimpiada 143, es decir, entre los años 208/7 y 205/4) y los años que vivió (setenta y tres), nos permiten situar el nacimiento de Crisipo entre el 281/0 y el 278/7 a. C. De ambas informaciones sólo la referida a la fecha de su muerte es fiable[23], pues la referente a la edad que alcanzó es contradicha por otras noticias que le conceden ochenta años de vida (tests. 4 y 5). Lo que parece seguro es que alcanzó una edad avanzada en plenitud de sus capacidades intelectuales (test. 4). Su origen en la ciudad cilicia de Solos es dato también disputado por una noticia de Alejandro Polihístor, erudito del siglo I a. C., quien lo hace originario de Tarso, ciudad cercana a Solos[24].

---

[21] El catálogo, recogido como test. 29, será tratado en la sección II. B) de esta Introducción, págs. 45-50.

[22] Sobre este autor, cf. T. DORANDI, «Apollodore d'Athènes», A 244 *DPhA* I, págs. 271-274. Apolodoro vivió *ca.* 180-110 a. C. y fue discípulo del filósofo estoico Diógenes de Babilonia. La *Cronología* abarcaba los acontecimientos históricos más relevantes desde la caída de Troya (situada en el 1184/3 a. C.) hasta el tiempo del autor, tuvo probablemente varias redacciones y fue objeto de falsificaciones, actualizaciones y revisiones, como la de Cástor de Rodas en el siglo I a. C. Diógenes accedió a la obra de Apolodoro a través de esta versión, que acabó por suplantar al original, dado que sabemos que Apolodoro no tomó los años olímpicos como referente para la datación, sino la lista de arcontes.

[23] El dato en DIÓG. LAERC., VII 181 (*FGrHist* 244 fr 46) está corregido como indicamos en la nota correspondiente al fr. test. 1, § 184.

[24] R. GOULET, «Alexandros de Milet *dit* Polyhistōr», A 118, *DPhA* I, págs. 144-145. Alejandro fue autor de unas *Sucesiones de filósofos*. Lo que conocemos de su biografía lo debemos sobre todo al artículo de la *Su-*

Ante la falta de pruebas más sólidas, sólo cabe atenerse al hecho de que la mayoría de las informaciones dan la primera ciudad, que, por lo demás, se distingue por haber dado otros adeptos al estoicismo[25]. Nada sabemos de cuándo llegaría a Atenas para establecerse en ella al modo socrático, es decir, sin salir nunca de ella. Es común situar esta llegada a los veinte años, lo que nos lleva a los últimos años de la vida de Zenón, no sabemos si a tiempo de conocerlo directamente y poder ser considerado discípulo suyo.

Por lo que conocemos, la biografía de Crisipo carecía casi por completo de los motivos novelescos que adornan las de tantos filósofos antiguos. El cuadro que se extrae de Diógenes Laercio, confirmado por Filodemo, es el de alguien dedicado a la enseñanza (test. 2), a las discusiones de escuela con sus discípulos y rivales y a sus libros (test. 1, § 179-181). Anécdotas más propias de la biografía filosófica son su dedicación primera a la «carrera de fondo» (test. 1, § 179), que Goulet interpreta en relación con la noticia paralela de que Cleantes se dedicó al principio al pugilato[26]. También nos dice Diógenes (test. 1 § 181), quien afirma saberlo

da, s.v. «Alejandro», A 119, vol. I pág. 104, 29-34 ADLER, que nos habla de su vida en Roma en tiempos de Sila y de su vínculo con la escuela del gramático Crates de Malos. Diógenes lo cita generalmente al principio de una vida, como en este caso. STEINMETZ, «Stoa», pág. 584, considera evidente que la lengua materna de Crisipo era el arameo a partir del test. 34, que recoge un texto de Galeno que atribuye el singular estilo de Crisipo a su tardío aprendizaje de la lengua griega; cf. POHLENZ, *Stoa*, págs. 25-26, 30-31.

[25] Por ejemplo, el poeta Arato. Sobre la vida cultural en las ciudades de Cilicia de la época, cf. P. DESIDERI, «Cilicia Ellenistica», *Quaderni Storici* 26 (1991), 148-163.

[26] DIÓG. LAERC., VII 168 (*SVF* I 463), el contexto de la noticia sobre Crisipo es precisamente el de su relación de magisterio con Cleantes.

por Hecatón de Rodas[27], que Crisipo se habría dedicado a la filosofía después de haberse visto privado de su fortuna por la hacienda real. De nuevo, esto parece una versión, si bien menos novelesca, de la anécdota que hace depender la «conversión» a la filosofía de un avatar que priva al hombre de todos sus bienes, sea éste un naufragio, como es el caso del maestro fundador de la escuela, exilio o, incluso, la renuncia voluntaria, como es el caso de Crates y, ya antes, de Anaxágoras y Demócrito[28].

Ninguna evidencia hay sobre actividades políticas de Crisipo al estilo de otros estoicos, pero la misma actitud de reserva, que sintetiza la opinión de la escuela al respecto[29], brindó abundante materia a los críticos del estoicismo en general y de Crisipo en particular. En el caso de Crisipo, le imputaban la contradicción de sus muchos libros escritos sobre este asunto y su vida inactiva, más propia de Epicuro (tests. 6 y 7). También le critica Plutarco que, frente a sus maestros, Crisipo aceptara la ciudadanía ateniense, que le fue ofrecida en una época en la que, según Erskine, no se prodigaron estas concesiones[30]. Desde la perspectiva de al-

---

[27] H. Gomoll, *Der stoische Philosoph Hekaton. Seine Begriffswelt und Nachwirkung unter Beigabe seiner Fragmente*, Leipzig, 1933. R. Goulet, «Hécaton de Rhodes», H 13, *DPhA* III, págs. 526 s. Hecatón era discípulo de Panecio de Rodas, por lo que hemos de situarlo entre la segunda mitad del s. II a. C. y la primera del I a. C. Su biografía estaba incluida en el plan completo del libro VII de Diógenes, como sabemos por el índice del *Parisinus* 1759; en Dióg. Laerc., VII 91, aparece a continuación de Crisipo, Cleantes y Posidonio, y en VII 2 aparece citado (junto con Apolonio de Tiro) a propósito de la noticia relativa a la conversión de Zenón a la filosofía.

[28] Sobre el lugar de esta anécdota en la biografía de Zenón, cf. Alesse, *La Stoa*, págs. 29-30.

[29] Sobre la vida política, cf. frs. 566-568 y el fr. 75, de *Sobre los géneros de vida*.

[30] Erskine, *Hellenistic Stoa*, págs. 100 s.

guien que entiende que la actividad política sólo es legítima en relación con la propia ciudad, la actitud del estoico puede entenderse como traición que, en el caso de Crisipo, es doble, porque abandona su patria sin participar en la de adopción.

En relación con este tema está el dato de que declinó las invitaciones de los reyes a ir a su corte, a diferencia de otros filósofos, y que no se conoce obra suya dedicada a un monarca (test. 1, § 185). Diógenes menciona en este pasaje a Esfero que, a diferencia de Crisipo, habría aceptado marchar a Alejandría, como Perseo había marchado por encargo de Zenón a la corte de Pela, en Macedonia. No sabemos si era el propio Demetrio el que hacía de esta actitud de Crisipo la interpretación ética que leemos en Diógenes, en el sentido de que esto mostraba su altanería. En realidad, al declinar esta invitación, Crisipo se muestra de nuevo en continuidad con los maestros, sin que esto signifique rechazo en sí de la monarquía como forma de gobierno[31].

En contraste con el rechazo de los reyes, Diógenes nos da la curiosa noticia, que dice tomar de Demetrio de Magnesia[32], de que por toda compañía le bastaba la de una an-

---

[31] Sobre estas noticias se extiende Erskine, *Hellenistic Stoa*, págs. 75-102, para clarificar la relación de la escuela con las monarquías helenísticas y, de este modo, sus simpatías políticas, que Erskine considera, de Zenón a Crisipo, consistentemente antimacedonias y afines a la democracia; cf. Pohlenz, *Stoa*, págs. 40-41. En el fr. 75 Plutarco ridiculiza a Crisipo por aceptar la convivencia del sabio con los reyes. Erskine considera significativo que Crisipo no cite monarquías de su tiempo, sino distantes en el tiempo y/o en el espacio. Sobre la historia política de Atenas en la época de Crisipo, dominada por las relaciones con la monarquía macedonia, cf. C. Habicht, *Athènes hellénistique. Histoire de la cité d'Alexandre le Grand à Marc Antoine*, París, 2000, págs. 160-214.

[32] J. Mejer, «Démétrios de Magnésie», D 52, *DPhA* II, págs. 626-628. Este Demetrio fue autor de una obra de carácter lexicográfico titulada *Sobre poetas y escritores homónimos*, citada con el título completo en

ciana que le cuidaba (test. 1 § 185). La anciana sirvienta es el personaje más curioso de la biografía de Crisipo. Su trato directo y continuado con el filósofo hizo de ella una suerte de autoridad en la materia. Diocles de Magnesia, autor de un *Resumen de los filósofos* del que se sirvió abundantemente Diógenes[33], parece tomarla como fuente cuando refiere el notable hábito de Crisipo de escribir todos los días unas quinientas líneas (test. 1 § 181). Puede que a ella se refiera también Diógenes en la *chreîa* sobre la peculiar embriaguez del filósofo (§ 183), para la que no aporta fuente escrita específica alguna[34]. Pero es ciertamente a la anciana a quien se dirige Crisipo en la anécdota que refiere su singular óbito

Dióg. Laerc., I 112 y V 3. Los fragmentos han sido recopilados por J. Mejer, «Demetrius de Magnesia: *On Poets and Authors of the same name*», *Hermes* 109 (1981), 446-472, edición por la que citaremos. Cf. F. Aronadio, «Due fonti Laerziane: Sozione e Demetrio di Magnesia», *Elenchos* 11 (1990), 202-255, esp. pág. 235 ss.

[33] R. Goulet, «Dioclès de Magnésie», D 115, *DPhA* II, págs. 775-777. Diocles es citado también como autor de unas *Vidas de los filósofos*, cuya relación con el *Resumen (Epitomḗ)* citado en el texto no es clara. Meyer, *Diogenes*, págs. 80-81, las distingue de manera estricta por el género al que pertenecen una y otra (biografía y doxografía respectivamente). Diocles fue una fuente importante para Diógenes, pero el alcance de esta deuda es objeto de un extenso debate iniciado por Nietzsche, resumido por Goulet, *ibid.*, págs. 776-777. Es igualmente incierta su ubicación cronológica (¿s. I a. C.?).

[34] Como en tantos otros detalles pintorescos, a veces estas anécdotas esconden referencias a cuestiones doctrinales en términos jocosos. El alma de Crisipo es coextensiva al cuerpo, de suerte que, cuando andamos, el alma está en cierto modo en los pies, cf. fr. 447. El morirse de una carcajada puede tener el sentido filosófico de una deificación al estilo de la de Diógenes el Cínico y puede tener en relación con la figura del asno un sentido iniciático, cf. nota a test. 1, § 185, nota 26. En fin, la figura de la anciana pudo inspirar a Crisipo alguna de sus afirmaciones paradójicas más queridas, como su ejemplo de abstención virtuosa y, con todo, insignificante, cf. frs. 105 y 136.

(test. 1 § 185) —aunque Diógenes toma de Hermipo de Esmirna otra versión menos jocosa de su muerte[35]. De otro talante es la noticia, que conocemos por el *Índice* herculanense (test. 2), que nos informa de la muerte del filósofo, aunque su interés está en mostrar hasta qué punto el personaje es coherente con las doctrinas que profesa en ese trance.

El segundo tipo de noticias biográficas es de mayor valor para el historiador de la filosofía. Se trata de las que refieren la actividad filosófica de Crisipo, sobre todo la relación de maestros, rivales y discípulos, en definitiva, aquellas que nos hablan de su pertenencia a la escuela estoica. Respecto de los maestros, las noticias son como siempre controvertidas. El primer dato de la biografía refiere el magisterio de Cleantes, pero inmediatamente se habla de Zenón como su primer maestro, noticia que es corregida por Diógenes recurriendo al mencionado Diocles (test. 1, § 179). La posibilidad de que fuera discípulo de Zenón está sujeta a serias reservas, aunque no cabe excluirla. La cuestión depende, por supuesto, de la fecha que aceptemos para la muerte de Zenón. Si la situamos en el 262/1 a. C., cuando Crisipo tendría apenas veinte años, caben pocas posibilidades para el magisterio zenoniano[36]. En cualquier caso, Crisipo no

---

[35] Sobre Hermipo, autor de un gran número de obras dedicada a filósofos particulares, cf. J. P. Schneider, «Hermippe de Smyrne», H 86 *DPhA* III, 655-658. La edición de los fragmentos es la de F. Wehrli, *Hermippos der Kallimacheer* (Die Schule des Aristoteles, Suppl. 1), Basilea, 1974. Sobre su importancia en la tradición biográfica ha insistido A. Momigliano, *The Development of Greek Biography*, Cambridge Mass., 1971.

[36] La fecha de la muerte de Zenón es controvertida y parte del dato suministrado por Filod., *Sobre los estoicos* col. v 9-14 Dorandi, quien la situaba, siguiendo a Apolodoro *(FGrHist* 244 *44), en el arcontado de

aparece en VII 37-38 entre los discípulos del fundador del estoicismo.

Su opción por Cleantes es un dato especialmente relevante, porque a la muerte de Zenón las orientaciones del estoicismo se encuentran diferenciadas y hasta enfrentadas. La biografía hace explícita su adhesión a Cleantes frente a otros maestros estoicos de mucho más predicamento en la época, como Aristón de Quíos (fr. 1 § 182), apodado «la sirena»[37]. A su vez, la relación con el maestro de su propia elección se caracteriza por su conflictividad[38]. Crisipo parece haber sido persona pugnaz y de orgullosa autonomía intelectual, como muestra el apotegma del § 179: Crisipo sólo pedía las doctrinas, porque él se bastaba para las demostraciones. Sin embargo, el párrafo se cierra con una información que deja constancia de la relación estrecha que lo unía a su maestro, a quien, cuenta otra anécdota, defiende de un dialéctico que lo trataba sin la consideración debida a su edad (test. 1, § 182). En esta anécdota, Crisipo se califica a sí mismo de «joven». Orígenes da un testimonio semejante de que la estrecha colaboración de Crisipo con Cleantes era una con sus constantes diferencias[39].

Concuerda con esta independencia lo que Diógenes refiere acerca de que buscó maestros no sólo entre los de su propia escuela, sino también, y esto es un dato de notable interés para su carrera filosófica, entre aquellos con los que sus maestros y antecesores en el estoicismo habían entabla-

---

Arrenides, 262/1, dato especialmente, cf. DIÓG. LAERC., VII 9-10 y la bibliografía recogida por GOULET, págs. 795-796, nota 5.

[37] DIÓG. LAERC., VII 160 (*SVF* I 333).

[38] Antípatro de Tarso (s. II a. C.) había escrito una obra titulada precisamente *Sobre las diferencias entre Cleantes y Crisipo*, sobre la cual, cf. tests. 15, nota 65, y test. 55.

[39] Cf. test. 11.

do uno de los debates más apasionantes de la antigüedad, la Academia de Arcesilao y Lácides (test. 1 § 184). El dato deriva de Soción de Alejandría, de quien Diógenes cita el libro octavo de las *Sucesiones*. Señala Goulet[40] que el carácter aislado de la noticia hace que su fiabilidad no pueda ser mucha, pero es posible, por los datos de que disponemos sobre la cronología de estos filósofos[41]. En cualquier caso, es curioso que esta formación académica sea ubicada por Soción al final de la vida de Crisipo y que, además, se señale la influencia que tuvo la misma en la propia producción del estoico[42]. La seriedad con que Crisipo recibe la enseñanza

[40] Goulet, pág. 784, nota 5.

[41] Sobre la cronología de Arcesilao y Lácides, cf. Dorandi, «Chronology», *CHHPh*, pág. 32. La noticia ha sido frecuentemente considerada pura construcción etiológica a partir de libros como *Contra la experiencia común*, frs. 16-18, cf. Bréhier, *Chrysippe*, pág. 11. Recientemente Babut, «Chrysippe à la Académie», *Philologus* 147 (2003), 70, 90, ha dedicado un detallado análisis a este pasaje de Diógenes y concluye que no hay razones para poner en duda la noticia de Soción. La presencia de Crisipo en la escuela de Arcesilao y Lácides debe situarse cronologicamente en los últimos años de Arcesilao (muerto en el 241/0), cuando Lácides podía considerarse su estrecho colaborador. Esto elimina la posibilidad de hacer del episodio académico un momento de la formación primera de Crisipo, previa a su adhesión al estoicismo (cf. Von Arnim, «Chrysippos», cols. 2502 s. y Pohlenz, *Stoa,* págs. 39-40). Crisipo pretendería, como ya hizo Zenón (cf. Dióg. Laerc., VII 2 y 25), consolidar su formación en dialéctica con los maestros más prestigiosos en la materia. Su presencia en la Academia, escuela que se distingue por su tolerancia hacia otras escuelas, no implica una etapa en su filosofía.

[42] Siguiendo esta inspiración académica Crisipo habría escrito, según la fuente de Diógenes Laercio, sobre «magnitudes y cantidades» (es decir, probablemente sobre cuestiones relacionadas con el sorites, cf. 43 y 107 H.-G.) y sobre la experiencia común o *synḗtheia*, sendos libros en contra y a favor de la misma (en consonancia con la práctica académica, cf. Dörrie, «Chrysippos», col. 150). Plutarco señalaba que el libro contra la experiencia común (117 H.-G.) era notablemente más convicente que el que hizo en defensa del mismo y en el mismo sentido se expresaba Cicerón (frs. 17

académica es de gran importancia en la historia de la filosofía helenística, pues al decir de algunos de sus críticos, la agudeza de Crisipo se desplegó en argumentos que fueron de gran ayuda a sus posteriores rivales, Carnéades fundamentalmente, quien habría encontrado en Crisipo ya preparada buena parte de su panoplia intelectual (tests. 43-46).

De Crisipo como maestro tenemos informaciones significativas que concuerdan en señalar su dedicación a la enseñanza y sus discípulos, que fueron numerosos (tests. 12-14)[43]. Un par de pasajes del *Índice* herculanense nos dan noticia de seriedad académica: puntualidad y atención a los alumnos (test. 2). Además, también en relación con su actividad escolar, tenemos una información muy interesante, que debemos a Quintiliano (test. 23), acerca de una preocupación económica que parece haber sido característica del estoicismo[44]. Se trata de la cuestión del mantenimiento

y 18). Según Babut, «Chrysippe à la Académie», págs. 76 s., no hay que asignar el libro contra la experiencia común a una etapa académica, pues, entre otras razones, los estoicos tuvieron un gran aprecio por este libro. Las críticas contra él vienen siempre de los académicos y sus sucesores.

[43] Cf. la relación contrastada de los discípulos y los detinatarios de las obras del catálogo que ofrece Goulet, «Chrysippe», págs. 334 s. El fr. 12 nos da la escueta información de que los discípulos de Crisipo se llamaban «crisipeos», designación que encontramos en otros pasajes de autores de época imperial, cf. Filóst., *Vida de Apolonio* I 7, y Jámblico, *Com. a la «Aritmética» de Nicómaco*, pág. 11 Klein. Recordemos que también los seguidores de Zenón se llamaron, en un principio, por el nombre del maestro (Diógenes Laerc., VII 5 = *SVF* I 2), así como los de Aristón (Diog. Laerc., VII 161 = *SVF* I 333). Dado que Crisipo se separó de Cleantes cuando éste aún vivía (test. 1 § 179), tal vez la noticia de la *Suda* derive de un pasaje semejante al de Zenón (que aparece de hecho como entrada de *Suda, s.v.* «Estoicos», Σ 1150). Sobre esta forma de designar las *hairéseis*, que cobra especial relieve en época imperial, cf. Glucker, *Antiochus*, págs. 137 y 213.

[44] Los estoicos toman una posición original en la polémica entre filosofía y sofística que había planteado Platón precisamente por el carácter

del sabio, algo que para los estoicos se planteaba en términos especialmente urgentes, sobre todo por la peculiar condición de esta escuela entre las de su época, que ha destacado recientemente Lundlam[45]. Si en el caso de la Academia, del Perípato o del Jardín los filósofos, al menos los principales de la escuela podían disfrutar del régimen económico de una institución más o menos estable[46], nada semejante parece que se diera en el caso de los estoicos, cuya unidad como escuela no dependió, según Lundlam, de una organización escolar como la de sus rivales. De acuerdo con esto, tampoco parece que tuvieran un lugar privilegiado de enseñanza. La lección de Zenón parece haber sido, en realidad, la de disponer de los lugares públicos para enseñar. De Crisipo sabemos por Soción que enseñaba en el Odeón (test. 1, § 184)[47] y, por Demetrio, que también lo hacía en el Liceo al aire libre (test. 1, § 186).

venal de los saberes que los sofistas transmitían, cf. C. Natali, «*L'oikonomikos* nella tradizione stoica», en C. Lévy, B. Besnier, A. Gigandet (eds.), *Ars et Ratio. Sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine*, Bruselas 2003, págs. 74-88, esp. págs 84-88. Cf. los frs. 73-81, asignados a la obra *Sobre los géneros de vida* (núm. 166 H.-G.) y la parodia de Luciano, test. 24, § 23, que parece evocar la raigambre sofística de la cuestión.

[45] I. Lundlam, «Two longrunning stoic myths: a centralized orthodox stoic school and stoic scholarchs», *Elenchos* 24 (2003), 33-55.

[46] Cf. Dorandi, «Organization and estructure of the philosophical schools», *CHHPh*, págs. 56-57 y 59 y Sedley, «The School from Zeno to Arius», *CCS*, págs. 18-19.

[47] El Odeón aparece citado como lugar de enseñanza, junto al Liceo, la Academia, el Pórtico y el Paladión, por Plut., *Sobre el exilio* 14, 605A. La frecuentación de estos lugares por los filósofos está atestiguada desde el siglo iv, si aceptamos la autenticidad de la mención atribuida al poeta de la comedia media Alexis, fr. 25 K.-A., cf. Goulet, «Chrysippe», pág. 333.

La figura de Crisipo se confunde, pues, con la de la escuela que prácticamente refunda, según suele interpretarse el dicho que hacía de Crisipo una condición *sine qua non* del estoicismo (test. 1, § 183). Crisipo, solo o en unión con sus antecesores, llega a hacerse emblema de la filosofía que funda Zenón, como testimonian los autores de época imperial cuando quieren referirse de manera genérica al estoicismo[48]. Parece que dentro de la escuela aquella expresión condicional, que sugiere una ironía académica sobre la debatida conjunción negada, se interpretó en términos providenciales, como testimonia Plutarco (test. 45): por designio divino Crisipo habría llegado en el momento oportuno entre Arcesilao y Carnéades, para hacer frente al desconcierto creado por la Academia en las nociones comunes entre los hombres, sobre todo aquellas que nos hacen confiar en que los sentidos pueden ser fuente de conocimiento cierto. La imagen providencial, aunque extraña a nuestros usos historiográficos más arraigados, tiene la ventaja de darnos una perspectiva de Crisipo que parece venir desde el propio estoicismo, y puede ser un interesante complemento a la que se ha formado del estoicismo la investigación moderna. Crisipo no sería el centro de la escuela sólo en el sentido de su plenitud dogmática, en una evolución que va desde el origen a la extinción, sino su presente y su conjunción. En él convergen y de él irradian las doctrinas estoicas con una cualidad especial y distintiva que es posible desarrollar en deta-

---

[48] CIC., *Lúculo* 24, 73; LUC., *Pesc.* 25 s. y 32; *Alejandro* 25; *Hermótimo* 30. En el texto de la *Subasta de vidas* que recogemos como test. 24, Crisipo representa la opción de vida estoica, JUL., *Ep.* 89b, pág. 334 BIDEZ; DAMASCIO, *Vida de Isidoro*, fr. 36 ZINTZEN. Su condición representativa se deja ver especialmente cuando encontramos su nombre en plural, como en MARCO AURELIO, VII 19 y GREG. NAC., *Contr. Jul.* 1, XXXV pág. 568 MIGNE.

lles, pero no alterar sin desvirtuar el propio estoicismo. Por otro lado, es importante señalar que la imagen es fiel al contexto fundamental de desarrollo del estoicismo, que es el de la polémica con otras escuelas, fundamentalmente la Academia, sobre todo la que toma su inicio con Arcesilao. Sirviéndonos, pues, de esta imagen daremos unas breves indicaciones sobre la figura de Crisipo en la historia del estoicismo.

Respecto de la propia escuela, y más concretamente su maestro fundador, es curioso observar cómo esta consideración va insinuándose en la indagación historicista sobre la evolución de la escuela. La relación entre las doctrinas de Crisipo y las de Zenón son consideradas cada vez más no tanto como una corrección del maestro, sino como la explicitación o, por hablar en términos estoicos, la articulación más cuidada de lo que ya hay en las formulaciones originales, necesitadas de semejante apoyo en un contexto de debate[49]. Si seguimos a Ioppolo, esta voluntad de continuidad tiene un efecto de importancia considerable para el estudio del estoicismo en general y de Crisipo en particular, porque esas precisiones, Crisipo quiso hacerlas pasar por las doctrinas del maestro mismo[50]. Sin embargo, respecto de Cleantes, la actitud de Crisipo fue, sin duda, marcadamente polémica. Son muchos los textos que señalan estas diferencias y

[49] Es representativo de esta actitud el que Crisipo dedicara un libro a clarificar el uso de los nombres en el fundador de la escuela (190 H.-G., fr. 160). Para la relación doctrinal con Zenón son especialmente representativos los frs. 125, 183-185, 197, 294-295, 305, 311, 322, 326, 413, 485, 516 y 533.

[50] IOPPOLO, *Opinione e scienza,* pág. 12.

dejan ver con más claridad una cualidad distintiva de Crisipo frente a su maestro[51].

Si tuviéramos que trazar un esbozo de esa cualidad peculiarmente crisipea del estoicismo, no sería justo dejar de señalar la importancia que en ella cobra la perspectiva del ser humano como centro de experiencia, así como la distancia considerable que hay que salvar hasta llegar a una visión adecuada del conjunto, que produce en el ser humano una transformación radical (que puede, no obstante, pasarle desapercibida). Esta inquietud se deja ver muy especialmente en las doctrinas éticas, desde la formulación crisipea del *télos* estoico en términos de *empeiría* (fr. 243), pasando por la inquietud «histórica» (en el sentido herodoteo) que muestra en algunas de sus indagaciones éticas (fr. 547)[52], hasta la atención especial que dedica a las cuestiones, poco dignas para algunos de sus críticos, de la manutención del sabio (frs. 73-78). Pero en el mismo sentido apunta la relevancia «científica» que otorga a los momentos en los que las nociones comunes se revelan, como el lenguaje de todos los días, los gestos y la poesía, así como sus concesiones a ese mismo hablar común en lo que tiene de poco riguroso (fr. 67) algo que sirvió a sus refutadores para mover contra él la acusación de contradecirse. Y en este orden de consideraciones, es significativo que algunos aspectos al menos de la polémica con Aristón, de cuyos detalles doctrinales se ocupa la crítica, está motivada esencialmente por el hecho de que la vida humana queda destruida si nos atenemos al rigor de esas doctrinas. Creemos que es también esa viva conciencia de la perspectiva humana la que lleva a Crisipo a inte-

---

[51] Para las diferencias con Cleantes, cf. tes. 11 y frs. 10, 215, 233, 243, 326-327, 383, 422, 444, 447, 454, 460, 511 y 532.

[52] J. Dillon, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220,* Londres, 1996², pág. 69.

grar en sus preocupaciones problemas relativamente nuevos, como el del destino en el sentido de la determinación que anula nuestras ideas de dignidad y responsabilidad moral[53].

Por otro lado la personalidad filosófica de Crisipo es inseparable de la de sus rivales más enconados, unos rivales cuya vigencia fue la misma que la del propio Crisipo como centro de la escuela. La historia del debate entre académicos y estoicos de los siglos III al I a. C. y la suerte de conciliación entre ambas escuelas que da lugar a una nueva etapa del platonismo, es uno de los episodios más apasionantes y debatidos de la investigación actual[54]. Señalaremos sólo la centralidad de Crisipo en toda esta singladura, como punto de referencia privilegiada de las críticas académicas y como punto de referencia doctrinal de la síntesis[55]. De hecho, lo que sigue en los dos primeros siglos de nuestra era, es la hegemonía escolar de Crisipo de la que son un buen testimonio las diatribas de Epicteto[56].

Crisipo es, pues, la referencia central del debate que enfrenta a estoicos y académicos desde Zenón[57]. Ya hemos señalado la labor reforzadora de Crisipo de las ideas del fundador, en polémica tanto con los que parecían haberlas des-

[53] Como señala BOBZIEN, *Determinism and Freedom,* pág. 3, Crisipo es el primer autor del que conocemos una obra titulada *Sobre el destino,* y todavía pasó un tiempo hasta que el tema se hizo importante. Parece que es con Carnéades cuando la cuestión fue retomada.

[54] Cf. la completa revisión de W. GÖRLER, «Archesilaos», en H. FLASHAR (ed.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, IV.2: *Die Hellenistische Philosophie*, Basilea, 1994, págs. 775-937 y la más breve, aunque precisa y enjundiosa de LÉVY, *Ciceron Academicus,* págs. 11-57.

[55] Cf. DILLON, *The Middle Platonists*, pág. 105; y POHLENZ, *Stoa*, págs. 524 y ss.

[56] Cf. test. 20 y nota 71.

[57] Para los detalles de las réplicas de Crisipo a Arcesilao en defensa de Zenón, cf. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, esp. págs. 89-120 y 167-192.

desvirtuado como con los rivales que las cuestionan de plano. Las doctrinas debatidas con los académicos son las que vinculan estrechamente los problemas epistemológicos y los éticos en torno a la necesidad de evitar la opinión y el error. La posibilidad de la comprensión *(katálepsis)* y, con ella, del saber mismo, que Zenón hace depender de la existencia de las representaciones comprensivas y de su modo peculiar de vincular el asentimiento, es inseparable de la posibilidad misma de la vida moral en sentido más riguroso. Arcesilao había procedido a demostrar que, desde los mismos planteamientos estoicos, la propuesta es incoherente, y sólo cabe la solución académica de suspensión. La cuestión ética debe seguir vías independientes a la de la certeza cognitiva[58]. Crisipo vuelve a reunir las dos cuestiones precisando, de un lado, al sentido en el que los hombres yerran y tienen opiniones y, de otro, dando relieve ético a la figura del sabio infalible (fr. 318). Las virtudes de este sabio son la negación de los vicios que Arcesilao había señalado como implicados en la aceptación de las comprensiones; a su vez, su conocimiento moral es también de una cualidad peculiar. De otro lado, Crisipo explora el sentido de la «experiencia común» *(synētheia),* de nuevo en la línea de Zenón, pero dando un nuevo impulso a su valor filosófico, después de conocer bien los argumentos que, en contra de ella, habían movido los académicos (frs. 16-18). Crisipo señala a un tiempo la inmediatez de las propuestas estoicas a la experiencia humana y su distancia que las hace aparecer «fábulas» (fr. 92).

Respecto de Carnéades, el otro polo de su ubicación providencial, parece que el propio académico asumía esa

[58] Sobre las dificultades de la docrina ética de Arcesilao y su propuesta de la acción razonable *(eúlogon)*, cf. GÖRLER, «Archesilaos», en FLASHAR *Grundriss*, págs. 806-811.

imagen de Crisipo. De hecho, al aplicarse a sí mismo el dicho sobre la importancia de su rival (test. 44), Carnéades estaba en realidad refutando su sentido providencial, pues venía a decir que, en tal caso, la providencia habría contado también con las refutaciones del académico, quien, por ello mismo, no tenía inconveniente en mencionar sus deudas con el estoico. Carnéades se consideraba, pues, inscrito en el propio Crisipo, algo así como su destino. Como afirma Ioppolo, Carnéades toma de Crisipo hasta la táctica del estoico contra Arcesilao: cambia de las formulaciones del académico aquellos aspectos que habían quedado refutados por los argumentos crisipeos y los incorpora a su crítica de las doctrinas estoicas. El resultado es que el propio Carnéades se convirtió en el centro del escepticismo académico[59].

Si lo que irradia de Crisipo no es sólo una serie de dogmas más o menos sostenibles sino una cualidad particular que inclina a un planteamiento determinado de las cuestiones, una consecuencia posible es que se diluyan los contornos de algunas de las distinciones bien establecidas por la historiografía en la historia del estoicismo. Es frecuente señalar una inflexión significativa en esa historia a partir de la figura de Panecio y Posidonio. Esta inflexión distinguiría un estoicismo «Medio» entre los dos momentos de dominio crisipeo. Con estos filósofos el estoicismo parece haber dado entrada en sus doctrinas a algunas de las ideas de las grandes escuelas rivales, y también adquirir unas inquietudes más mundanas. Sin embargo, la investigación moderna viene cuestionando el rigor de esta cesura y destacando la

---

[59] Para el debate con Carnéades, cf. tests. 43-46 y fr. 17, 216, 379, 462 499, 549 y 546. Sobre la figura de Carnéades en la historia de la Academia, cf. GÖRLER, «Karneades», en FLASHAR, *Grundriss*, págs. 849-897, esp. págs. 877-887. Sobre el modo de asimilación de las doctrinas crisipeas y su réplica, cf. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, págs. 193-214.

continuidad de las enseñanzas de la escuela en aspectos especialmente relevantes, como son los de la psicología, un punto de especial significación en la historia del estoicismo[60].

La interpretación providencial de la figura de Crisipo, en realidad, no está muy alejada de la que ha acabado por fijarlo en la historia de la filosofía por su función, defensora y sistematizadora, en la historia de la escuela. Su figura filosófica se resume en la inflexión que da al estoicismo en un contexto polémico de extraordinaria intensidad sin comprometer lo esencial de las enseñanzas de sus antecesores, dotándolas de una firmeza específica que las constituye en ortodoxia, respecto de la cual se miden las diferencias, sean evoluciones, cambios o disidencias. Hasta qué punto esto ha ido en detrimento de los filósofos que quedaron al margen, Aristón de Quíos por ejemplo, es cuestión debatida[61]. Lo cierto es que el éxito de su síntesis, a la que sobre todo se le otorga la virtud de la sistematización, no le valió mejor suerte a sus obras. En efecto, el rastro de la difusión de sus escritos y de su lectura directa se pierde después del siglo II

---

[60] Respecto de Panecio y su supuesto cambio en el monismo psicológico del estoicismo crisipeo, cf. el replanteamiento de F. PROST, «La psychologie de Panétius: réflexions sur l'évolution du stoïcisme à Rome et la valeur du témoignage de Cicéron», *Rev. Ét. Lat.* 79 (2001), 171-196. La cuestión de Posidonio es actualmente un tema especialmente debatido, cf. COOPER, «Posidonius on Emotions», en SHIVOLA-PEDERSEN, *The emotions in Hellenistic thinking*, págs. 71-11 y GILL, «Did Galen understand Platonic and stoic thinking on emotions?», *Ibid.* págs. 112-148, quien destaca además la importancia del antecedente platónico para la concepción estoica de las pasiones. La conexión platónica es, efectivamente, una de las más prometedoras en la investigación sobre el estoicismo. Cf. además, R. SORABJI, «Chrysippus-Posidonius-Seneca: A high-level debate on emotions», *Ibid.* págs. 148-169.

[61] Cf. A. M. IOPPOLO, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Nápoles, 1980.

de nuestra era. Curiosamente, es también entonces cuando el escepticismo se desvanece.

II. OBRA DE CRISIPO

A) *Fuentes de los fragmentos de Crisipo y criterios de esta colección*

La importancia del pensamiento de Crisipo en el contexto de la filosofía helenística, el debate a que dieron lugar sus posiciones y la solidez doctrinal que sus formulaciones adquirieron en la escuela contrastan con la delicada situación textual a la que nos enfrentamos para su estudio. La pérdida masiva de los textos de época helenística y la desaparición relativamente temprana de las escuelas más relevantes[62] nos abocan a los problemas que derivan del estudio de un autor por medio de los fragmentos de su obra. Sólo en ocasiones, muy contadas, disponemos o hemos tenido la fortuna de re-

[62] Según Mansfeld, «Sources», *CHHPh*, pág. 3, afinales del siglo iii d. C. ambas escuelas se consideran prácticamente extinguidas, cuando todavía las tradiciones platónica y aristotélica mantienen una vigencia envidiable. Ya por entonces el acceso directo a los textos de Epicuro y los estoicos antiguos es raro, y el conocimiento de las doctrinas de estas escuelas se encuentra reducido a la condición de una introducción a través de la literatura escolar. Está en curso, además, el proceso por el que el papiro pierde predominio como soporte librario en beneficio del pergamino, y la forma del rollo cede a la del códice, cambios que se suelen asociar a una estricta selección de los textos copiados; cf. la revisión de G. Cavallo, «Discorsi sul libro», en G. Cambiano, L. Canfora, y D. Lanza, *Lo spazio letterario della Grecia Antica*, vol. I: *La produzione e circolazione del testo*, t. III: *I Greci e Roma*, Roma, págs. 613-639. Sobre la pérdida de obras que ya no eran objeto de enseñanza, cf. J. Irigoin, «Les éditions de textes», en F. Montanari (ed.), *La philologie grecque à l'époque héllenistique et romaine*, Vandeouvres-Ginebra, 1994, págs. 39-82.

cuperar el texto original de lo que hasta el momento se leía aisladamente o sólo podíamos imaginar con más o menos razones. Para el caso de Crisipo, hasta el momento, esta feliz circunstancia sólo se ha dado una vez, con el hallazgo entre los papiros de Herculano de fragmentos de la obra de Crisipo *Investigaciones lógicas* (fr. 19)[63].

En estas circunstancias, el punto de referencia privilegiado para el estudio de estos autores sigue siendo la colección de fragmentos tal como la ha constituido técnicamente la filología desde comienzos del siglo XIX hasta nuestros días[64]. La naturalidad con la que manejamos estas ediciones, que en ocasiones han alcanzado una sofisticación notable en la edición de los textos, no puede hacernos olvidar el hecho fundamental de que «fragmentos» se dice de varias maneras: o *a)* son literalmente fragmentos de obras perdidas (por accidentes de la transmisión que han dañado nuestra recepción de la obra; es el caso de los papiros), o *b)* lo son en un sentido análogo, por obra de la actividad editorial que los reconoce y recupera de obras en los que estos aparecen recogidos en varios grados de literalidad, que van desde la cita a la alusión. Esta mediación textual es la que se pretende salvar o anular para restituir un acceso directo a los textos perdidos. Se trataría en definitiva de convertir este segundo tipo de fragmentos en fragmentos propiamente dichos. En

[63] Merece la pena señalar la recomendación que J. BARNES hace a propósito de esta obra, *CHHP*, págs. 69-70. Sobre otro papiro herculanense de una obra de Crisipo, cf. test. 29, nota al núm. 49 H.-G.; cf. también fr. 230 de *Sobre la providencia.*

[64] Sobre el origen y la constitución de la práctica filológica de la edición de fragmentos cf. las observaciones de G. W. MOST, «À la recherche du texte perdu: On Collecting Philosophical Fragments», en W. BURKERT (ed.), *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike*, Gotinga, 1998, págs. 1-15. El volumen revisa los problemas de estas recopilaciones fragmentarias por escuelas.

realidad los motivos de la fragmentariedad son muy diversos, así como los métodos de constitución de los textos[65]. En este sentido podemos constatar una diferencia significativa entre el epicureismo, donde hay que contar con un importante y creciente volumen de textos del tipo *a)*, y el estoicismo, donde el grueso del material deriva de la más tortuosa vía que siguen los fragmentos del tipo *b)*.

Ciertamente, ya los mejores editores de obras fragmentarias establecieron criterios básicos para distinguir el valor de los textos recogidos según la literalidad de la recepción de los textos originales, criterios que en esencia siguen siendo válidos. De este modo procedió H. Usener al distinguir y separar en la edición las citas *verbatim* de los *testimonia* de cualquier género que añaden información complementaria, cuyo valor depende en definitiva del que asignemos a las primeras. Este procedimiento fue seguido por H. Diels para su edición de los fragmentos de los presocráticos[66].

La colección de Von Arnim sigue siendo por ahora la obra de referencia más completa para el estudio de los frag-

[65] Se trata, en el primer caso, de los métodos más propios de la crítica textual, mientras que, en el segundo, la restitución del texto original precisa más bien del conocimiento de los modos de cita y resumen propios de la Antigüedad, investigados sobre todo para la historiografía. Cf. las observaciones de GRILLI sobre el problema de la delimitación de los fragmentos filosóficos, «Sui criteri per l'edizione del frammenti filosofici», en E. FLORES (ed.), *La critica testuale greco-latina oggi. Metodi e problemi*, Roma, 1981, págs. 112 s. El segundo modo de los fragmentos es deudor de la rama de la investigación filológica conocida como *Quellenforschung*, y cuya legitimidad y métodos son hoy día objeto de amplio debate. Sobre el cuestionamiento actual de las posibilidades de la *Quellenforschung*, cf. MANSFELD, «Sources», *CHHP*, págs. 13-16 y «Doxographical Studies, Quellenforschung, Tabular Presentation and other Varieties of Comparativism», en BURKERT (ed), *Fragmentsammlungen*, esp. págs. 27-28.

[66] Que citamos por la sigla DK. Las ediciones revisadas por Diels son las de 1906, 1912 y 1922.

mentos de los estoicos antiguos[67]. El mérito de Von Arnim no se puede poner en cuestión, y el tiempo que está costando sustituirlo muestra la dificultad extraordinaria de la empresa. La cuestión es que, paradójicamente, no deja de ser cierto que su colección de fragmentos puede resultar incómoda para quien busque, precisamente, la filosofía de Crisipo. En este sentido, por mencionar un aspecto de especial importancia, llama la atención la diferencia que va de los volúmenes dedicados a Crisipo y sus discípulos (II y III) al primer volumen, que incorporaba los fragmentos de Zenón y sus discípulos[68]. En este caso Von Arnim seguía el criterio estricto de recoger sólo lo que de manera explícita se asignaba a estos autores, pero en lo que se refiere a Crisipo, Von Arnim había seguido como criterio de selección su idea de la historia del estoicismo, según la cual esta escuela filosófica en época romana derivaba sus doctrinas de Crisipo. En un intento por neutralizar la heterodoxia del estoicismo medio, los estoicos del imperio remontarían a la fuente crisipea

[67] Para la dialéctica disponemos ahora de la monumental recopilación con comentario de Hülser que citamos bajo la sigla *FDS*. La colección de Von Arnim ha sido vertida de manera completa al italiano por Radice, y de manera parcial por M. NADDEI CARBONARA, «Crisipo. Vita, opere e prolegomeni», *Atti Accad. Sc. Nap.* 40 (1979), 463-484, y N. FESTA, R. ANASTASI, *I frammenti degli stoichi antichi*, vol. 3. *I Frammenti morali*, Padua 1962 (sólo fragmentos éticos), mientras que Isnardi opta por una reorganización de los fragmentos de la que somos deudores. La reciente edición de Dufour incluye los testimonios y los fragmentos de física y lógica según el orden de Von Arnim, incorpora notas críticas y exegéticas, además de nuevos fragmentos no recogidos por Von Arnim en el lugar correspondiente. En español está la traducción de los frs. éticos de J. F. MALDONADO, Madrid, 1999.

[68] *SVF* I, págs. I-X. La investigación de von Arnim se reducía en un principio a los fragmentos crisipeos, mientras que los fragmentos de Zenón y su sucesor siguió fielmente la de A. PEARSON, *The fragments of Zeno and Cleanthes*, Londres, 1911.

para repristinar la doctrina. En consecuencia, los volúmenes II y III de Von Arnim se atienen a la idea de que las citas que genéricamente se hacen de doctrinas estoicas en época imperial transmiten en lo esencial la ortodoxia crisipea. En este punto encontró el refrendo de una autoridad en la materia como Pohlenz[69].

Muchas razones avalan el proceder de Von Arnim, sobre todo cuando ya los antiguos reconocían que lo propio de las doctrinas es su conexión fluida que hace vano buscar nombres[70]. En realidad todo conspira contra el propio Crisipo a la hora de emprender una colección de fragmentos con el rigor que se suele hacer con otros autores. Ya hemos señalado que su mismo proceder en la defensa de la escuela va en el sentido de diluir su propia aportación en beneficio de la coherencia de las doctrinas del maestro. Una anécdota que se cuenta del fundador de la escuela es representativa de esta dificultad. Cuenta Plutarco que Zenón de Citio, ante la admiración que suscitaba entre sus alumnos la abundancia de discípulos que atraía su rival Teofrasto, replicó: «Su coro es mayor, pero el nuestro es más consonante»[71]. Esta vocación coral del estoicismo puede explicar un rasgo característico de las fuentes doxográficas respecto de la filosofía estoica: la fuerte tendencia a introducir las doctrinas asignadas al estoicismo por el nombre de la escuela[72].

---

[69] POHLENZ, *Stoa*, págs. 609 ss., quien hace referencia en este sentido a la abundancia de bustos de Crisipo en contraste con sus antecesores y sucesores (cf. los test. 26-28 y nota a la sección I B). GOULD, *Chrysippus*, pág. 3 señala las inconsecuencias del propio Pohlenz con respecto a la idea de la dominancia de Crisipo en época romana.

[70] SÉN., *Ep.* 33, 4, 6; 14, 17.

[71] PLUT., *Cómo percibir los propios progresos en la virtud* 78D y *De cómo alabarse sin despertar envidia* 545F *(SVF* I 280).

[72] Ciertamente, como señala J. MANSFELD, «Doxography and Dialectic. The Sitz im Leben of the *Placita*», *ANRW* II 36.4, (1990), pág. 3057,

El proceder de las grandes síntesis históricas, que en los últimos años viene enriqueciendo considerablemente nuestro conocimiento del estoicismo, refrenda en definitiva la idea de Von Arnim, cuando privilegian el acercamiento por escuelas al que se subordina, en todo caso, las diferencias cuando son constatables. Y sin embargo, los trabajos particulares testimonian que, en definitiva, el esfuerzo del estudio de la filosofía antigua acaba concentrándose en la posibilidad de asignar doctrinas a pensadores individuales como el lugar privilegiado de la diferencia, es decir de la riqueza doctrinal. Nos inclinamos a pensar que esta afición a la cualidad individual no es ajena a la inspiración del propio estoicismo.

De acuerdo con esto, el modo de operar que ha guiado la selección y organización de nuestra colección difiere del de Von Arnim en dos puntos fundamentales, que, con todo, no le son ajenos, sino sólo subordinados. En primer lugar, se trata de ofrecer una colección lo más completa posible de los textos que dan noticia expresa de la figura, la obra y la filosofía de Crisipo[73]. Esta voluntad no es en absoluto extraña a Von Arnim, quien se había preocupado de distinguir con minucia tipográfica los fragmentos en los que se hacía mención expresa de Crisipo, sea de sus palabras o de su

---

es propio de este tipo de literatura prestar atención solo secundaria a los filósofos particulares. Pero una revisión de los autores mejor reconstruidos, sobre todo Aecio, muestra que la frecuencia del nombre de escuela es desproporcionadamente alto para el caso de los estoicos.

[73] En esto hemos seguido las indicaciones metodológicas de GOULD, *Chrysippus*, págs. 1 s., y el modelo de traducción del volumen I de Isnardi. Fue ya la idea del primer intento moderno de estudiar los fragmentos de Crisipo, llevado a cabo BAGUET en 1822, a quien Von Arnim reprocha precisamente este modo de atender a los fragmentos sólo *adscripto philosophi nomine*. Según Von Arnim, *SVF* I, pág. IX, fue el consejo de Usener el que le llevó en la orientación que siguió en su colección de buscar también el Crisipo «oculto» *(latentia Chrysippeae doctrinae vestigia)*.

doctrina. Los textos seleccionados son básicamente la serie de fragmentos destacados tipográficamente por Von Arnim, en los que puede esperarse una mayor cercanía a las palabras o los pensamientos de Crisipo, aunque la mención del nombre de Crisipo no garantiza de manera inmediata la fidelidad[74], pero sí constituyen un punto de partida inexcusable para la reconstrucción. Hemos intentado integrar en nota el material más relevante que von Arnim incorporaba en sus diversas secciones a los fragmentos «literales». El resultado deseado es crear sobre un fondo una figura, que debe con todo someterse a otros criterios de autenticidad.

En segundo lugar, el interés por la personalidad filosófica de Crisipo nos ha llevado a dar relieve a las obras de un autor tan prolífico. También en esto Von Arnim avanzó, al añadir como apéndice del volumen tercero una relación de las obras a las que cabía asignar algún fragmento. En algunos casos (el de *Sobre los proverbios* y *Sobre lo bello y el placer)*, Von Arnim procedió a agrupar los fragmentos en el apéndice mismo. Nosotros hemos invertido el orden y hemos presentado independientemente los fragmentos que po-

---

[74] El problema que podríamos llamar del «nombre genérico» es especialmente acuciante para la asignación de los fragmentos y puede presentarse en los dos sentidos: *a*) un nombre propio al que, en calidad, de representante de su escuela, se le atribuyen doctrinas no específicamente suyas (tal es el caso de Zenón); *b*) un nombre común al que subyace la doctrina específica de uno de sus representantes más conocidos. Tal es el caso que se asume cuando se atribuye a Crisipo lo que en las fuentes aparece bajo el título general de lo que dicen los estoicos. Sobre la cuestión, cf. MANSFELD, «Sources», *CHHP*, págs. 27-28. La situación cambia considerablemente según la disciplina escolar y el culto al maestro, que en los estoicos no alcanzó nunca el extremo de los epicúreos (y pitagóricos). En Crisipo, como hemos visto, es más bien la rivalidad con el maestro directo lo que parece distintivo, una rivalidad que para Numenio era rasgo característico de la escuela EUSEB. CES., *Prep. Ev.* XIV 728 *(SVF* II 20 = fr. 25 DES PLACES).

demos adscribir a las obras concretas de las que tenemos una noticia que nos lleva más allá del título (reunidas en II A). Era el proceder de Usener en sus *Epicurea* y el de Edelstein y Kidd en su prestigiosa edición de Posidonio. Si bien este modo de organización puede no ser recomendable para el caso de Zenón de Citio y sus discípulos por la escasez de información que tenemos en este sentido, en el de Crisipo, dada la gran cantidad de información bibliográfica de que disponemos, es de gran interés, a pesar de que tanto las prácticas editoriales antiguas como las incertidumbres de la transmisión crean numerosas dificultades. Puede objetarse el desorden doctrinal que resulta de esta ordenación, aunque a esto cabe, a su vez, responder que, de alguna manera, estamos siendo fieles al propio proceder de Crisipo, tanto por el modo en que componía sus obras, repletas de repeticiones en las que reformulaba los mismos problemas, como por la recomendación de que la enseñanza de la filosofía debe ser «mezclada», algo que en cierto modo responde bien a la diversidad de contenidos que con frecuencia integraba en sus libros. La aproximación literaria permite también atender a los cambios doctrinales en contextos diferentes, y hasta detectar las innovaciones respecto de determinados temas[75].

Otro punto importante en el modo que hemos procedido en nuestra edición está relacionado con la cuestión de lo que podríamos llamar la «mediación textual». En un primer momento se impone el problema de la selección, para la cual vale la exigente observación de Kidd acerca de la crucial relevancia del contexto para el establecimiento, delimitación e interpretación del fragmento. El contexto nos lleva siempre a un autor que siempre hay que tener en cuenta, incluso en

[75] Cf. los frs. 42-43 y nota.

los casos de mayor limitación intelectual[76]. Esto nos ha llevado, de un lado, a delimitar el texto pertinente con una mayor amplitud que la que Von Arnim concedía. Por otro lado, hemos intentado dar a los textos seleccionados una mayor continuidad, evitando en lo posible reproducir el modo en que Von Arnim extractaba textos de gran extensión de acuerdo con sus intereses argumentales. Finalmente, hemos evitado la acumulación bajo una misma entrada numérica de varios textos considerados paralelos. En esto hemos seguido la colección de Long y Sedley, así como la de Isnardi y Dufour. Creemos que una de las virtudes de una colección de fragmentos es precisamente poder individuar de la manera más inequívoca posible los textos de referencia, para brindar material a una discusión que determinará el valor relativo de cada uno.

La atención a la mediación textual plantea, además, otras exigencias que van más allá de las formales respecto de cada texto. La propuesta de una colección de fragmentos implica hoy día una exigencia especialmente rigurosa a la que no se enfrentaban los estudiosos de comienzos del siglo xx con la misma urgencia, como es la complicación que progresivamente aportan los conocimientos sobre las que, durante mucho tiempo, fueron simplemente «fuentes». Las obras mediadoras que hasta el momento habían gozado (o más bien sufrido) de una cierta transparencia, han cobrado un protagonismo inusitado; su condición textual se revela ahora problemática y se plantea en términos muy diferentes según autores y géneros. Conviene hacer una distinción básica en-

---

[76] «What is a Posidonian Fragment», en G. W. Most (ed.), *Collecting Fragments - Fragmente Sammeln*, Gotinga, 1997, págs. 225-236. El caso de Posidonio es posiblemente el caso crítico de la edición de fragmentos como se puede concluir del contraste entre las ediciones de Theiler y la de Eddelstein-Kidd (E.-K.).

tre dos extremos que podemos llamar, respectivamente, fuentes polémicas y fuentes doxográficas, conforme a un criterio intertextual que tiene en cuenta, sobre todo, el modo de apropiación de un texto. La distinción, sin embargo, no debe hacer olvidar la ascendencia dialéctica de la doxografía, como veremos.

Las fuentes polémicas tienen su centro en los autores y obras guiadas expresamente por una intención refutadora, que para el estoicismo es, diríamos, el modo habitual de recepción, favorecido casi por los mismos estoicos. En estas obras el contexto de polémica hace del intento de fragmentación una operación muy arriesgada en la que es fácil falsear el sentido de la cita, al tiempo que nos da un producto de valor controvertido, siempre bajo sospecha de haber sido infielmente reflejado. Un buen indicador del cambio a este respecto lo brinda la actitud hacia la obra filosófica de Cicerón[77] que ha pasado a constituir el centro de interés *per se*

[77] Cf. J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, Oxford, 1995. Por la importancia de la cuestión destacamos el trabajo del propio Powell, «Cicero's Translations from Greek», quien distingue los factores que explican algunas imprecisiones de las traducciones del griego. Powell halla seis razones para estas «imprecisiones»: *a)* Cicerón, o los romanos en general, no compartían nuestras ideas sobre lo que es una traducción precisa; *b)* no poseían el adiestramiento propio de la educación académica moderna; *c)* Cicerón podía, si lo necesitaba, hacer una traducción precisa, pero a veces era mejor para sus propósitos literarios una paráfrasis o adaptación; *d)* a veces consciente o inconscientemente, alteraba el pensamiento del original para satisfacer los requerimientos de su propio contexto; *e)* trataba de traducir de manera precisa, pero lo inadecuado de la lengua latina le predisponía a no hacerlo; *f)* usó un texto del original diferente del que tenemos, o el texto ciceroniano que tenemos está corrupto, o se fió de las interpretaciones erróneas de otros acerca del texto que estaba traduciendo. Para Powell, en uno u otro caso, cualquiera puede ser la apropiada y llega a la conclusión de que Cicerón no contaba con ninguna sofisticada «teoría de la traducción». Al igual que su predecesor Catón el

de la filosofía helenística. Algo semejante ha ocurrido con autores como Plutarco[78], Sexto Empírico[79] y Galeno[80]. En

---

Viejo, Cicerón pensaba que lo principal era que el asunto fuera comprendido, al tiempo que creía que los grandes temas requerían de una expresión elegante. Sobre la figura filosófica de Cicerón y un estado de la cuestión sobre sus algunos de sus escritos principales, cf. M. Ducos, C. Lévy, F. Guillaumont y F. Queyrel, «Cicero (Marcus Tullius —) père», C 123, *DPhA* I, págs. 365-395. C. Lévy, *Cicero Academicus*, destaca la necesidad de tener en cuenta el contexto literario-filosófico de cada obra ciceroniana que permite, para el caso que nos ocupa, distinguir modos diferentes de aproximarse al estoicismo; incluso, en el caso de *Tusculanas*, la asimilación de sus doctrinas sin alterar en sustancia su proyecto de inspiración fielmente platónica. Para el difícil texto del *Sobre el destino* nos ha sido especialmente útil la edición de Sharples, *Cicero on Fate,* con un detallado comentario y textos de Aulo Gelio, Plutarco, Alejandro y Boecio.

[78] La importancia de los escritos antiestoicos de Plutarco es de primer orden y, consecuentemente, ha dado lugar a una extensa bibliografía cuyo punto de referencia fundamental es el trabajo de Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, quien ha defendido la fiabilidad de la recepción plutarquea de Crisipo y el carácer directo de sus lecturas; cf. la más sucinta revisión de J. P. Hershbell, «Plutarch and Stoicism», *ANRW* II.36.5 (1992), 3336-3352.

[79] Cambian por completo el panorama de lo que podemos remontar a la lógica de Crisipo los trabajos de F. Hülser, «Sextus Empiricus und die Stoiker», *Elenchos* 13 (1992), 235-276, y Th. Ebert, «The Origin of Stoic Theory of Signs in Sextus Empiricus», *Oxf. Stud. Anc. Phil.* 5 (1987), 83-126 e *Id.*, *Dialektiker und frühe Stoiker bei Sextus Empiricus. Untersuchungen zur Entstehung der Aussagelogik*, Gotinga, 1991, que incorpora en págs. 311-328 una relación de los textos de Sexto relevantes para la lógica estoica y sus antecedentes dialécticos.

[80] La obra fundamental de Galeno para nuestro conocimiento de Crisipo dispone de una excelente edición, con notas y traducción de Ph. De Lacy, *On the doctrines of Hippocrates and Plato*. Los problemas vinculados al modo en que Galeno interpreta los autores han sido extensamente estudiadas por M. Vegetti, «Tradizione en verità. Forme della storiografia filosofico-scientifica nel *De Placitis* di Galeno», en G. Cambiano (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Turín, 1998, págs. 227-244, junto con el trabajo de P. Manuli, «Traducibilità e moltiplicità dei linguaggi nel *De Placitis* di Galeno», *ibid.*, págs. 245-266. En lo que

suma, ha cambiado el modo en que hemos de servirnos de los textos que podemos extraer de sus libros para convertirlos en «fragmentos». Mención especial merece la figura filosófica de Filodemo, ya citada al comienzo de esta introducción, sobre todo por la perspectiva polémica a la que nos da acceso, el epicureismo[81], dado que la visión crítica del estoicismo está dominada a lo largo de la Antigüedad por la perspectiva académica y, posteriormente, por atenernos a las distinciones de Glucker, platónica.

Filodemo nos abre el paso al otro término de nuestra división, el de obras cuya pretensión es presentar un estado de doctrina, sin que, en principio, quepa atribuir al autor inclinación a favor o en contra de la doctrina en cuestión (aunque, desde luego no la excluye). Las obras fundamentales en este extremo son, de un lado, la parte central del libro VII de Diógenes Laercio, sobre la que nos hemos extendido ya suficientemente, y, de otro, el complejo de noticias que transmiten los llamados, por la unidad básica de la información que transmiten, *Doxógrafos*, y que citamos por la formidable reconstrucción de H. Diels de esta tradición de historia filosófica que remonta, al menos, a Teofrasto, y que hoy está siendo objeto de un replanteamiento que debemos, sobre todo, a los estudios de Mansfeld y su escuela[82]. Las dificultades que provoca la información sobre las doctrinas estoicas por vía doxográfica son, en principio, de género diferen-

respecta a la polémica con Crisipo, los trabajos de Tielemann reseñados en la bibliografía constituyen un punto de partida inexcusable.

[81] Para la polémica con los epicúreos, cf. Ioppolo, *Opinione e scienza,* págs. 183-190.

[82] Véase la revisión del problema de Mansfeld, «Doxography and Dialectic», y, para los orígenes de la doxografía, *id.*, «Aristote, Plato, and the Pre-Platonic Doxography and Chronography», en Cambiano (ed.), *Storiografia e dossografia*, págs. 1-60.

te de aquellas que hemos de enfrentar en las obras polémicas: se trata de dar con las divisiones básicas que sirven para organizar las doctrinas vigentes o prestigiosas de un determinado campo, al tiempo que señalan las diferencias pertinentes entre ellas. Sin embargo, conviene tener en cuenta que, en su origen, la doxografía está relacionada con el propósito dialéctico de disponer y organizar argumentos para atacar y defender doctrinas, tanto como el, en principio menos sospechoso, de preparar el terreno para proceder adecuadamente en una investigación. Tanto en su versión erística como en su versión positiva, los esquemas tópicos de la dialéctica que se utilizan para organizar los cuadros de opiniones, sostenidas o posibles, son, por ello, tan capaces de deformar la información como los abiertamente polémicos. En definitiva, ambos extremos nos llevan a una de las características más relevantes del saber de los antiguos y cuya clarificación debemos a Lloyd: su desarrollo en un contexto de polémica competitivo especialmente intenso en el que la diferenciación de las opiniones parece a veces ser lo primero[83].

Una tercera fuente de importancia para la recuperación de fragmentos procede del género del comentario filosófico, un género que se va imponiendo con la transformación de la enseñanza de la filosofía desde los primeros siglos de nuestra era[84]. Crisipo, como sabemos (test. 20-23), fue objeto privilegiado entre los estoicos de esta actividad escolar que toma como punto de referencia los textos de los maestros y

---

[83] G. E. R. Lloyd, *The Revolution of Wisdom. Studies on the claims and practice of the ancient Greek science*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1987, págs. 58-59 y 85-91.

[84] Sobre esta evolución de la enseñanza filosófica en este sentido, cf. I. Hadot, «Der philosophische Unterrichtsbetrieb in der römischen Kaiserzeit», *Rheinisches Museum* 146 (2003), 48-71. Cf. sobre el comentario filosófico en la Antigüedad y la Edad Media, M.-O. Goulet-Cazé (ed.), *Le commentaire entre tradition et innovation*, París, 2000.

su interpretación adecuada. El triunfo del género en la Antigüedad tardía ha producido un impresionante corpus de textos que, una vez más, está siendo objeto de renovada atención. El resultado no podía ser sino una nueva valoración de estos autores, raramente tenidos en cuenta *per se*. Alejandro de Afrodisias[85], Simplicio[86] y Calcidio son los autores que desde esta tradición de comentarios han transmitido un mayor número de fragmentos de Crisipo.

B) *El catálogo de las obras de Crisipo*

La biografía laerciana de Crisipo incorpora un catálogo de sus obras (test. 29) que sólo transmite completa su parte lógica y se interrumpe en la tercera sección de la parte ética[87]. Aunque la práctica de incluir catálogos de las obras es un tópico en la biografías de los filósofos, la extensión y detalle del crisipeo sólo tiene paralelo, dentro de la obra de Diógenes Laercio, en el caso de Demócrito y, en menor me-

[85] Con Alejandro estamos muy cerca aún de la literatura polémica de tradición helenística, sobre todo para las obras de más interés para el conocimiento del estoicismo: *Sobre las mezclas*, para el que hemos tenido en cuenta la edición con traducción y comentario de TODD, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics.*; para *Sobre el destino*, cf. la obra de SHARPLES, *Alexander of Aphrodisias on Fate*, que incluye el texto griego de Bruns y los textos complemetarios de las *Cuestiones*. Los fragmentos de *Sobre el destino* que von Arnim incluía en su colección los hemos incorporado en la sección de II C).

[86] El comentario a las *Categorías* está siendo reeditada bajo la dirección de I. HADOT, quien ya ha publicado dos volúmenes en Leiden, 1990, pero que sólo alcanza hasta el primer capítulo. Disponemos además de la traducción anotada a cargo de DE HAAS, B. FLEET, *Simplicius, On Aristotles' Categories* 56, 5-6.

[87] Sobe el catálogo y sus características, cf. BALDASSARRI, II, págs. 5-18, J. BARNES, «The catalogue of Chrysippus' logical works», en ALGRA, *Polyhistor*, págs. 169-184 y GOURINAT, *La dialectique des stoïciens*, págs. 96-106.

dida, en el de Antístenes[88]. Las cuestiones que plantea este catálogo son esencialmente tres: *a*) su coherencia interna; *b*) la relación entre este catálogo y la filosofía de Crisipo; y *c*) la autoría y fecha de redacción de este catálogo.

Respecto del primer punto, son evidentes ciertas insuficiencias formales, además del hecho ya mencionado de que nos haya llegado incompleto. La más llamativa es la que surge de comprobar la corrección del cómputo de libros que da Diógenes al final de la parte lógica (test. 29, § 199): la suma de los libros de las 119 obras detalladas arroja un total, según Diógenes, de 311. Pero la suma, si nos atenemos a los datos del catálogo tal como se nos ha transmitido, nos da la cifra de 302, por lo que la conclusión más plausible es que el catálogo haya sufrido en los avatares de la transmisión, bien porque uno o varios títulos se hayan perdido[89], bien porque la cifra de los libros de determinadas obras se ha transmitido incorrectamente[90].

Están, en segundo lugar, las cuestiones relativas al sentido filosófico del catálogo y su relación con las ideas de Crisipo que conocemos por otras fuentes. El catálogo presenta una articulación muy cuidada para la que no hay un paralelo estricto en la obra laerciana. Los criterios de articulación son, en el nivel más general, las partes de la filosofía, que son llamadas «lugares» *(tópoi),* según uno de los órde-

---

[88] Dióg. Laerc., IX 46-49 (catálogo de Demócrito en 13 tetralogías por Trasilo), VI 15-18 (catálogo de Antístenes en diez tomos, sin indicación de su autor). En el libro VII todos los estoicos de los que podemos leer la biografía disponen del catálogo correspondiente.

[89] Probablemente al comienzo del catálogo, cuya primera sección no presenta división en series. Algunos manuscritos presentan, además, supresiones de títulos.

[90] Pequeñas variantes en este sentido pueden rastrearse en la tradición manuscrita respecto de los núms. 19, 30, 77, 90, 111, 145 y 146. Los núms. 1, 2, 8 y 149 no tienen indicación de número de libros.

nes (lógica, ética y, es de esperar, física) que Crisipo reconocía. Lo que sorprende es el término 'lugar' en esta función preeminente de la división, no sólo porque sabemos que Crisipo usaba con ese rango el término *eidos*, sino porque el propio Diógenes presenta el catálogo, de manera fiel a la expresión crisipea, con las palabras: «me pareció bien situar aquí el registro de ellos por especies *(eídē)*». El segundo nivel de articulación no recibe un término específico en el catálogo, sino que las entradas se presentan como una partición de las especies o partes de la filosofía, especificadas por sus contenidos. La lógica aparece dividida en cuatro de estas secciones (que Steinmetz denomina *diaphoraí,* «diferencias»)[91], y la catalogación de los escritos de la parte ética se interrumpe en la tercera sección (o diferencia). En tercer lugar el catálogo subdivide las secciones en «series», para lo cual su autor utiliza el término *sýntaxis*[92]. La series dividen todas las secciones del catálogo en un número variable, excepto la serie primera, que carece de subpartición, lo cual ha hecho pensar que se ha transmitido de manera incompleta[93].

De especial interés es también el cotejo del catálogo con la partición que encontramos en la exposición doctrinal que Diógenes Laercio incluye en la biografía de Zenón, así co-

[91] Steinmetz, «Stoa», pág. 586.

[92] El sentido editorial más común de este término en época helenística es el de «tratado», cf. Cic., *Cartas a Ático* XIII 6, 1 (referido a la primera versión de los *Académicos*), Epict., I 4, 7 (referido a las obras de Crisipo). Epicteto, II 17, 40, alude igualmente a las *syntáxeis* de Crisipo junto a otros escritos que llama «introducciones» *(eisagōgaí)*, para referirse genéricamente al conjunto de su obra, aunque no es seguro que esté usando esta distinción del modo en que se usa el catálogo.

[93] De hecho, el título de la primera sección fue completado por von Arnim de acuerdo con el de la primera sección de la parte ética, cf. test. 29 y nota 92.

mo con el orden de la exposición misma en sus dos versiones[94]. Destaca en este punto la ausencia de una sección dedicada a las cuestiones del criterio y la definición en la parte lógica, así como que los libros que pueden asignarse a estos problemas aparezcan más bien en las secciones éticas[95]. También llama la atención que la parte lógica no refleje con claridad la estructura que esperaríamos por la división crisipea de la dialéctica en significantes y significados (fr. 333) que articula la sección dialéctica de la exposición extensa laerciana[96]. Finalmente, encontramos en la sección ética no pocas obras cuyo lugar, a juzgar por los contenidos que dejan conjeturar los títulos, las haría más apropiadas para la parte lógica[97].

---

[94] BARNES, «The catalogue of Chrysippus' logical works», pág. 179-183, hace una comparacion sumaria entre los tres testimonios y concluye que difieren notablemente.

[95] Sobre esta peculiaridad del catálogo y sus implicaciones para las ideas sobre la enseñanza ética de Crisipo, cf. BRUNSCHWIG, «On a book-title by Chrisippus». BALDASSARRI, II, pág. 6-7, considera que entre los títulos perdidos estarían los de una primera sección de contenido gnoseológico (doctrina de la percepción y la comprensión, la ciencia y el discurso racional). La actualmente primera seguiría a esta sección gnoseológica.

[96] BALDASSARRI, II, pág. 7, observa que, por el contrario, en el interior de las secciones el orden se atiene al de la exposición de Diocles. Un análisis detallado de las correspondencias entre los títulos de las secciones lógicas del catálogo y el orden de los contenidos de la exposición dioclea hacía a BALDASSARRI, II, págs. 10-11, concluir que el fundamento de aquella era esencialmente la doctrina lógica de Crisipo.

[97] Las inferencias derivadas de los títulos, cuyo origen crisipeo es plausible, según BARNES, «The catalogue of Chrysippus' logical works», pág. 176, deben contar, no sólo con la vaguedad de esta práctica paratextual en la Antigüedad, sino con el hábito de Crisipo de incluir en sus libros una gran diversidad de contenidos. GOURINAT, *La dialectique des stoïciens*, pág. 97, señala, además, el desplazamiento de algunos títulos de una serie a otra, como el núm. 9 H.-G. que debería aparecer en la serie siguien-

De las diferencias entre las fuentes para reconstruir la doctrina de Crisipo se siguen dos posibilidades extremas: la que considera que el catálogo nos informa de las ideas de Crisipo sobre la organización de la lógica, y la que cuestiona esta posibilidad. Entre ellas caben muchos matices. La mayoría de los estudiosos han optado hasta ahora por otorgar al catálogo cierta autoridad en este punto[98]. Pero la otra posibilidad es igualmente atractiva, y es la que ha seguido recientemente Gourinat: el catálogo presenta claros indicios de un origen bastante más tardío del que se le ha dado hasta ahora, fundamentalmente, el excluir de la lógica las cuestiones epistemológicas y su integración en el ámbito ético. Las posibilidades de que nos informe sobre el pensamiento de Crisipo son escasas[99].

Esto nos lleva a la cuestión del autor, que, evidentemente, no puede ser Crisipo mismo. El nombre más habitualmente propuesto es el de Apolonio de Tiro, autor según Estrabón[100] de un *Catálogo de los filósofos que siguieron a Zenón y de sus libros*, a quien cita Diógenes en la biografía

te, o el núm. 23 H.-G., que debería hacerlo en la serie tercera de la tercera sección lógica.

[98] Tiene el sostén de autoridades como MANSFELD, «Diogenes Laertius on Stoic Philosophy», pág. 364, quien saca la conclusión de que Crisipo empezaba, muy modernamente, por la lógica formal, y BRUNSCHWIG, «On a book-title by Chrisippus», pág. 284, quien de la misma fuente (en especial el núm. 150) concluye que el lugar del criterio era precisamente la parte ética. BARNES, «The catalogue of Chrysippus' logical works», pag. 183, quien subraya que, si bien el catálogo refleja un manual estoico posterior a Crisipo, diferente del que conocemos por las exposiciones laercianas, tenemos, con todo, una lista bastante competente, clara e inteligente de las obras de Crisipo, *Ibidem* págs 176.

[99] GOURINAT, *La dialectique des stoïciens*, págs. 99-103

[100] ESTR., XVI 2, 24 (*SVF* I 37).

de Zenón[101]. El hecho de que tome el término *tópos* la división filosófica más general lo pone en relación con Apolodoro de Seleucia[102].

El catálogo, en fin, nos permite hacer conjeturas sobre la suma de las obras de Crisipo. Sabemos, también por Diógenes Laercio (test. 1, § 180), que el número de los libros ascendía a setecientos cinco. La proporción de libros por obra que arroja la parte conservada del catálogo (ciento diecinueve obras en trescientos once libros, para la parte lógica, y cuarenta y tres obras en ciento veintidós libros, para la parte ética conservada) permite avanzar la cifra de más de doscientas cincuenta obras, aunque el detalle del cálculo varía según los estudiosos[103].

---

[101] Dióg. Laerc., VII 1, 2, 6, 24 y 28 (la obra se cita como *Sobre Zenón*, cf. sobre el problema de la identificación de esta obra, Mejer, *Diogenes Laertius*, pág. 75 nota 33, y Hahm, «Stoics», pág. 4166 nota 207). Sobre el autor, cuya vida hay que situar en el siglo i a. C., cf. R. Goulet, «Apollonios de Tyr», A 286, *DPhA* I, pág. 294.

[102] Baldassarri, II, pág. 17. Barnes, «The catalogue of Chrysippus' logical works», págs. 171-172, considera que el uso del término no se corresponde con el original de Apolodoro, pues en realidad se utiliza en el catálogo para señalar las secciones de la parte lógica. La parte ética muestra la inconsistencia de señalar la primera sección como «del discurso *(lógou)* ético», aunque las siguientes vuelven a ser introducidas como «del lugar ético», cf. test. 29, § 199, nota 170. Sobre Apolodoro de Seleucia en relación con el catálogo, cf. Goulet-Cazé, *Les Kynika des stoïciens*, págs. 152-154.

[103] Goulet, «Chrysippe», pág. 336, da la cifra de 283 obras que responde a la proporción aproximada de dos libros y medio por obra. Steinmetz «Stoa», pág. 587, aventura 230. Barnes, «The catalogue of Chrysippus' logical works», págs. 177-178.

III. CRISIPO Y LA FILOSOFÍA ESTOICA

A) *Filosofía, discurso filosófico y partes de la filosofía*

Según Diógenes Laercio (VII 39), las divisiones que los estoicos hacían en la filosofía concernían propiamente «al discurso conforme a la filosofía» *(ho katà philosophían lógos)*. Sabemos por la misma fuente que la diferencia implicada entre la filosofía y el discurso que la difunde era contestada por algunos estoicos, entre ellos el discípulo y sucesor de Crisipo Zenón de Tarso, quienes aplicaban la división en partes ya a la filosofía misma. Crisipo es fiel a esa precisión, ya del fundador de la escuela, que distingue la filosofía, que es una y continua, y el discurso filosófico, susceptible de divisiones en partes y que, a su vez, permiten diferentes ordenaciones, pero que no pueden comprometer la unidad ni la coherencia de la filosofía misma.

El sentido de esta distinción no es importante sólo para la comprensión característicamente vital de la filosofía antigua que el estoicismo hace especialmente vigente, sino también para atenuar algunas de las perplejidades que suscitaban las obras de Crisipo en lo que toca a las cuestiones de división y ordenación de las partes de la filosofía. La propuesta de Hadot es la de entender el discurso filosófico como la exposición de la filosofía con fines de enseñanza, frente a la filosofía que es, como este mismo autor ha destacado en numerosas obras, una forma de vida *(bíos)*[104]. Más

[104] Cf. P. Hadot, «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité», *MH* 36 (1979), págs. 211-223, y «Philosophie, discours philosophiques et divisions de la philosophie chez les stoïciens», *Rev. Int.*

recientemente, Ierodiakonou ha mostrado que la enseñanza o transmisión *(parádosis)* de la filosofía no puede confundirse con el discurso conforme a ella, y ha propuesto entender la distinción por referencia a aquella que los estoicos hacían entre la verdad *(alḗtheia)* y lo verdadero *(tò alēthés)*: la filosofía es, como la verdad, del orden de los cuerpos y sus disposiciones, es decir, el hombre mismo en tanto que se dice de él con verdad que es filósofo. Por contra, el discurso filosófico es, como lo verdadero, un incorporal, pues lo integran un agregado articulado de proposiciones verdaderas[105].

Por otro lado, los estoicos, tal vez llevados de su afición a la etimología, distinguían con cierto rigor entre filosofía y sabiduría *(sophía)*, siendo la primera la búsqueda esforzada de la segunda, la cual conciben casi unánimemente como el conocimiento de lo divino y lo humano. La única definición que tenemos de la filosofía según Crisipo es fiel a esta definición que pone el énfasis en la práctica y el ejercicio, pero se distingue en la formulación del objeto de esa práctica: la filosofía es la búsqueda de la «rectitud de la razón» [106].

En cuanto a las partes del discurso filosófico, sabemos que Crisipo, y otros después de él, las llamaba *eídē*, a diferencia de otros de su escuela que les daban el título de «lugares» (como encontramos en el catálogo de las obras) o «géneros». De nuevo Ierodiakonou ha llamado la atención sobre la distinción entre *eídos* y *méros* para entender apro-

---

Phil. 45 (1991), 205-219, y la revisión de Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, págs. 19-34.

[105] Ierodiakonou, «The Stoic Division of Philosophy», págs. 58-61. La extensión de la partición a la filosofía misma se entendería de manera análoga a las disposiciones específicas del alma conocidas como virtudes, cf. Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, págs. 30-35.

[106] Cf. los paralelos que aportamos en nota al fr. 319.

piadamente la opción de Crisipo[107]. Los términos referidos están en relación con dos formas diferentes de división de las que da noticia Diógenes Laercio: *diaíresis* que es la división del género en sus especies *(eídē)* y *merismós* «partición», que lo divide en lugares *(tópoi)*[108]. La diferencia estriba en que la división propiamente dicha distingue un número determinado y completo de partes, mientras que la partición es indeterminada y no se precisa que sea completa[109]. Crisipo tendría en mente un procedimiento como el primero que permite una división completa y sistemática de un conjunto en partes estrechamente interrelacionadas que, precisamente por aportar perspectivas diferentes de las mismas doctrinas fundamentales, no son, en tanto que partes, imprescindibles.

La división más generalmente aceptada del discurso filosófico fue la tripartita en lógica, física y ética[110], en la que concuerdan los principales miembros de la escuela (Diógenes cita a Zenón como el primero en implantarla). Crisipo, de nuevo fiel al fundador en lo esencial, la proponía al comienzo de dos de sus obras, *Sobre el discurso* y *Física*. La raigambre de esta división en la Academia antigua, especialmente en relación con la figura de Jenócrates, es un lu-

---

107 IERODIAKONOU, «The Stoic Division of Philosophy», págs. 62 s., quien desarrolla, en coherencia con las ideas estoicas, la propuesta de G. VERBEKE, «Ethics and logic in Stoicism», en M. J. OSLER (ed.), *Atoms, pneuma, and tranquility*, Cambridge, 1991, pág. 11.

108 DIÓG. LAERC., VII 61-62.

109 Esta información la recaba Ierodiakonou de CIC., *Tóp.* 33 s. y SEXT. EMP., *Contra los profesores.* XI 10-17, ALEJ. DE AFROD., *Com. a los «Tópicos»* 93, 27-94, 2, y BOECIO, *Com. a los «Tópicos»* 1105b-1106c y MARCIANO CAPELA, *Bodas de Mercurio y Filología* III 352-354.

110 DIÓG. LAERC., VII 41 *(SVF* I 482), sólo reseña la propuesta divergente de Cleantes de dividir en seis partes.

gar común de la historiografía filosófica[111]. La controversia surgía al plantear el orden en que debían seguirse estas partes, del que conocemos cuatro versiones. El más aceptado era el de lógica, física y ética, que Diógenes Laercio atribuye a Zenón y Crisipo (junto con Arquedemo y Eudromo), pero parece que el que hacía preceder la ética y culminaba en la física gozaba de igual prestigio[112]. Plutarco (fr. 80) critica la incoherencia de Crisipo, quien habría sugerido ambas ordenaciones. En realidad, si tenemos en cuenta lo dicho sobre el sentido de las particiones del discurso filosófico, la división en *eídē* no sólo no implica orden exclusivo, sino que favorece diversos órdenes según la perspectiva que quiera adoptarse sobre el conjunto. Por lo demás, la serie que culmina con la física parece atenerse a un orden de dignidad del asunto, dado que el tema central en ella viene constituido por la divinidad. En este sentido, Crisipo consideraba que la teología tenía el lugar de los misterios, tanto por la importancia de lo que se revela como por el cuidado que se debe tener a la hora de revelarlos (frs. 36, 80 y 471).

Ahora bien, por otro lado, también puede considerarse la física como una preparación de la ética. La cuestión se complica si tenemos en cuenta que el texto de Diógenes Laercio empieza su relación de opiniones sobre el tema señalando que los estoicos recomendaban la enseñanza mezclada, puesto que ninguna parte es preferida. Esta maleabilidad del orden expositivo y didáctico fue, sin embargo, interpretada como señal de desorientación o, peor en el caso del estoicismo, de incoherencia, a veces con argumentos poco convincentes. Es el caso de Plutarco, quien imputaba a

---

[111] Cf. Dillon, *The Middle Platonists*, pág. 23. Cic., *Del supremo bien y del supremo mal* IV 2, 3-8.

[112] Otras ordenaciones posibles aparecen citadas en la nota 3 correspondiente al fr. 320.

Crisipo la contradicción de postular, de un lado, el orden que culminaba en la física y, de otra, empezar buena parte de sus escritos como los decretos, con invocaciones casi formulares a Zeus, la Providencia y a la Buena Fortuna (fr. 321)[113].

B) *Lógica*[114]

Como hemos visto, la mayoría de las versiones antiguas del *curriculum* filosófico estoico coincidían en otorgar a la parte lógica la posición inicial y una función delimitadora del conjunto de la filosofía, y esto, como parte propia de la filosofía, no como mero instrumento o propedéutica (aunque también pueda desempeñar esas funciones)[115]. Se atribuye a Crisipo un papel protagonista en la institución sistemática de esta parte de la filosofía estoica[116]. Confirma esta opinión

---

[113] Ninguna de las imágenes de las que los estoicos se sirvieron para representarse la filosofía se adscribe expresamente a Crisipo. El orden que culmina en la ética parece responder a la imagen del huerto, cercado por la lógica y poblado de árboles físicos que dan frutos éticos, así como la del huevo, en la versión de Sexto Empírico, que hacía de la ética la yema. Ierodiakonou considera sin embargo, en razón de la interpretación que da a la partición crisipea en *eídē*, que la imagen del huevo no puede venir de Crisipo, cf. IERODIAKONOU, «The Stoic Division of Philosophy», págs. 73-74.

[114] Sobre la lógica de los estoicos disponemos, además de los clásicos libros de MATES, *Lógica de los estoicos* y FREDE, *Die stoische Logik*, de la excelente introducción de BOBZIEN, «Logic. The Stoics», en *CHHP*, págs. 92-176, del que es un resumen el capítulo de la misma autora, «Stoic Logic», en *CCS*, págs. 84-123. Igualmente amplio y documentado es el trabajo de GOURINAT, *La dialectique des stoïciens.*

[115] Sobre esta polémica que enfrentaba estoicos y peripatéticos, cf. AMONIO, *Com. a los «Analíticos Primeros»* pág. 8 s. (*SVF* II 49). Según L.-S, II, pág. 165, la intención de Posidonio al poner en primer lugar la física es, precisamente, evitar toda confusión con la función propedeútica de la lógica, favorecida por su colocación en el comienzo del curso filosófico.

[116] BARNES, «Logic and Language. Introduction», en *CHHP*, págs. 65-66, organiza la presentación de la lógica de época helenística en torno al

el hecho de que el resumen de la lógica estoica que transmite Diógenes Laercio en la ya mencionada doxografía no cita a ningún autor anterior a Crisipo y sus discípulos.

En especial, Crisipo goza del prestigio de haber orientado la lógica hacia una concepción moderna de la misma como disciplina formal sobre los argumentos válidos, aunque sus intereses estaban lejos de cuestiones como la autonomía formal de los sistemas deductivos y su reducción elemental. Conviene, además, señalar que el ámbito de la lógica para los estoicos cubre, como precisan Long y Sedley, todo lo que tiene que ver con el *lógos* como discurso racional, lo cual abarca los temas que podríamos considerar propios de la retórica, la gramática (para algunos, ya lingüística), la poética, la semántica filosófica y la lógica formal, además de cuestiones que suelen clasificarse como «teoría del conocimiento»[117]. A quién se deba la integración en una misma parte de estos temas, junto con las particiones subordinadas a cada una, es algo que no podemos establecer con certidumbre, pero es bastante plausible que la obra de Crisipo haya tenido un papel fundamental en ello.

La coordinación de retórica y dialéctica como disciplinas fundamentales de la lógica *(epistêmai* las llama Diógenes Laercio) suscita la cuestión de dónde ubicaba Crisipo la diferencia entre ambas artes. Frente a la distinción que se atribuye a Zenón entre el hablar bien en discurso seguido y

---

centro que constituye Crisipo, respecto del cual hay un antes y un después. Por lo general, son los que quieren disputar a Crisipo alguna doctrina en esta parte de la filosofía para atribuirla sobre todo a los antecesores quienes llevan el peso de la prueba.

[117] Sobre la «transdiciplinariedad» de la lógica estoica y los peligros de reducción por los equivalentes modernos, cf. ATHERTON, *Stoics on Ambiguity*, págs. 339-342.

el hacerlo en preguntas y respuestas, parece que Crisipo integró ambas en la dialéctica[118].

Mayor controversia suscita la información que suministra Diógenes Laercio de que algunos, además de las dos partes señaladas, añadían la dedicada a las reglas *(kánones)* y criterios *(kritḗria)* y la dedicada a las definiciones (*hóroi*), que otros, a su vez, suprimen (VII 41). La expresión de Diógenes no deja claro si estamos ante una o dos partes, pero la idea básica es clara: la lógica incluiría también como parte independiente las cuestiones epistemológicas a las que aludíamos más arriba, cuestiones en las que se concentran vivos debates con otras escuelas y entre los estoicos mismos, constantemente empeñados en precisar, a través de divisiones cada vez más exigentes, las definiciones que sostienen las nociones y el criterio que permite al hombre el discernimiento cierto de lo que percibe. Según Gould y Steinmetz, Crisipo consideró que estos problemas básicos del conocimiento pertenecían a la parte lógica, separándose en esto de Zenón, quien los había tenido por cuestiones físicas[119]. La ordenación de Von Arnim obedece a esta idea, así como, más matizadamente, la prestigiosa colección de Long y Sedley[120].

---

[118] Cicerón consideraba la retórica de Crisipo, junto con la de Cleantes, casi una invitación al silencio, cf. frs. 428-431. Sobre el lugar de la retórica en la lógica estoica, cf. fr. 40 de *Sobre la retórica* y frs. 384-388 con la nota 95.

[119] GOULD, *Chrysippus*, págs. 48 s., considera que esta maniobra se debe entender como el progreso hacia una más rigurosa sistematización de la filosofía al consolidar la lógica como parte propia de la misma, cf. en el mismo sentido STEINMETZ, «Stoa», págs. 593.

[120] Es cuestión controvertida la de cómo se articularían estos temas en la parte lógica: *a)* como sección(es) independiente(s), junto a retórica y dialéctica, como sugiere el texto citado; *b)* como parte de la dialéctica previa al tratamiento de significantes y significados, como encontramos en la

La cuestión principal en este punto se puede considerar vinculada al problema del criterio. Como es frecuente en el caso de Crisipo, la información relevante nos viene construida en forma de contradicción (fr. 34). Se le atribuyen dos tesis encontradas que aparecían en libros diversos: de un lado, en su *Física*, Crisipo otorgaría el rango de criterio a la representación comprensiva *(katalēptikē phantasía);* de otro, en *Sobre la razón,* este papel tocaba a la percepción *(aisthēseis)* y las prenociones *(prolēpseis,* cf. también fr. 35). Nuestro escaso conocimiento del contexto en que se hacía una y otra propuesta hace difícil evaluar la justicia de esa denuncia de contradicción, pero sabemos que los argumentos y las estrategias de cada libro variaban mucho de una cuestión a otra, de un rival filosófico a otro, así como de una perspectiva a otra. El debate sobre el criterio se desarrolló en cerrado debate con la Academia de Arcesilao y sus sucesores, pero entre la discusión sobre la comprensión y la que concierne a las nociones comunes media la misma distancia que se da entre la cuestión fundamental de la posibilidad de todo conocimiento y la que concierne al valor de lo que se tiene por conocimiento vigente[121]. Por lo demás, la discusión de cada concepto casi ha desarrollado su propia literatura especializada[122].

---

exposición detallada atribuida a Diocles de Magnesia (Dióg. Laerc., VII 49-54, siendo el § 54 ajeno a la relación de Diocles); o *c)* como parte de la sección sobre los significados, como se hace expreso en la exposición sumaria de Dióg. Laerc., VII 43.

[121] Cf. W. Görler, «Arkesilaos», en H. Flashar (ed.), *Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, IV.2: *Die Hellenistische Philosophie*, Basilea, 1994, págs. 796-798.

[122] A la clarificación del debate sobre la representacion comprensiva en sus formulaciones sucesivas por parte de Zenón y Crisipo están dedicados los primeros capítulos del libro de Ioppolo, *Opinione e Scienza,* págs. 17-105. Sobre el origen del concepto de prenoción, fr. 35 y nota 83. Sobre

El desarrollo más importante de Crisipo se concentra en la parte dialéctica de la lógica, aquella que gozó, ya entre los antiguos, del título de ser digna de los dioses (test. 1, § 180). No conocemos la definición que daba Crisipo de la dialéctica, pero Long y Sedley consideran que se le debe atribuir la que Diógenes Laercio atribuye a Posidonio al final de la sección dedicada a la voz en su exposición extensa, en lo siguientes términos: «Ciencia de lo verdadero, lo falso y lo que no es ni lo uno ni lo otro»[123]. A esta definición sigue la de la materia de la dialéctica, atribuida ya expresamente a Crisipo, según la división entre «significantes» *(sēmaínonta)* y «significados» *(sēmainómena),* que es la distinción básica de la exposición laerciana de dialéctica estoica (fr. 333)[124].

La distinción se funda en una construcción tripartita del lenguaje en la que se concentra una de las posiciones más originales del estoicismo. La parte de los significantes se conocía también como la dedicada a la «voz», *phōnḗ*, que Crisipo definía como cuerpo capaz de afectar causalmente otros cuerpos. El término puede llevar al error de identificar esta parte de la dialéctica crisipea con una suerte de fonéti-

---

la afirmación de Alejandro de Afrodisias de que el papel de criterio lo otorgaba Crisipo a las nociones comunes (fr. 400), cf. TODD, «The stoic common notions. A Re-examination and reinterpretacion», *Symb.. Osl..* 48 (1973), 47-75 y fr. 400 con la nota 128. GOULD, *Chrysippus*, págs. 61-66, intenta de conciliación de estas informaciones contradictorias sobre el criterio según Crisipo. RIST, *Filosofía estoica*, págs. 148 ss. destaca también en esta cuestión, la sustancial continuidad de Crisipo respecto de Zenón. HANKINSON, «Stoic Epistemology», *CCG* págs. 59-84, hace una presentación completa de los problemas y señala que buena parte de las dificultades puede venir del «proteico» concepto de criterio, *ibid.* págs. 76-77.

[123] DIÓG. LAERC., VII 62 (fr. 182 E.-K.), cf. L.-S. vol. II, págs. 161.

[124] Sobre la complementación de ambas definiciones, probablemente compartidas por los dos estoicos, cf. GOURINAT, *La dialectique des stoïciens*, págs. 70-73.

ca, cuando, en realidad, en ella se trataban todos los elementos que componen el *lógos*, desde los sonidos hasta las palabras y su clases, junto con los principios que las construyen; también tiene en ella su lugar la famosa diferencia con la escuela alejandrina respecto a la anomalía lingüística, relacionada con las indagaciones sobre los usos propios e impropios del lenguaje, las ambigüedades, la etimología, la poesía y, tal vez, la música[125]. La parte significante de la dialéctica crisipea es, en términos aproximados, una gramática en el modo antiguo. Su influencia en la constitución de la gramática tradicional ha sido, por lo general, considerada muy importante[126].

En el capítulo del significado la intervención fundamental de Crisipo está en el desarrollo de la teoría de los «expresables» o «decibles» *(lektá)*, un término que desafía, como tantos otros del estoicismo, la traducción. Con ese término los estoicos se refieren a lo significado con la voz, que es diferente del cuerpo al que eventualmente podamos referirnos con ella. Los *lektá* son lo que realmente podemos decir que entendemos, aunque su género es el de lo incorpóreo y el modo de darse, ya que sería impropio decir que 'son', es el de la subsistencia *(hyphistánai)*[127]. Crisipo toma el término

---

[125] Generalmente se asigna la organización más detallada de la parte dialéctica sobre la voz a Diógenes de Seléucia, cf. D. M. SCHENKEVELD, «Studies in he history of ancient linguistics III: The stoic τέχνη περὶ φωνῆς», *Mnemosyne* 43 (1990), 43-108, cf. fr. 263 de *Libros físicos* y fr. 292 de *Sobre el alma*. Sobre la cuestión de la anomalía, cf. fr. 14 y nota.

[126] Sobre esta parte gramatical de la dialéctica estoica, cf. la exposición detallada de SCHENKEVELD, «Language. Linguistics», *CHHP*, págs. 177-215.

[127] Aunque el sentido y la vigencia de esta distinción ontológica es controvertido, cf. fr. 154 y nota 296. Sobre los expresables, cf. M. C. GARCÍA SOLA, «Doctrina estoica del *lecton*», *Sodalitas* 2 (1982), 71-82, M. FREDE, «The Stoic notion of a *lekton*», en S. EVERSON, *Language*, Cam-

que Cleantes había utilizado para referirse a los predicados y lo extiende para dar cuenta del fenómeno general del significado. Se asigna a Crisipo la clasificación de los expresables en incompletos *(ellipê)* y completos *(autotelê)* según que su enunciación requiera o no una clarificación ulterior. Dentro de los completos[128] tiene una posición de privilegio la proposición *(axíōma)* a cuya definición aplicó Crisipo toda su sutileza (cf. fr. 1 y nota). Sólo las proposiciones son verdaderas o falsas, sin que se dé un tercio a esta disyuntiva. Este principio de bivalencia es fundamental en la filosofía crisipea. Especial interés tiene el modo en que Crisipo entendía la verdad de las proposiciones, uno de cuyos efectos más llamativos era la posibilidad de que cambiaran de valor *(metapíptein)* en función del momento de su enunciación[129]. También en concordancia con aquella están las ideas de Crisipo sobre la modalidad, que debe entenderse no como un operador que se añade a las proposiciones, sino como una característica propia de las mismas[130]. La posición de Crisipo en torno a la cuestión de las modalidades se hizo en los términos planteados por Diodoro Crono en su famoso «argumento dominador» *(kyrieúōn),* aunque contestando las

Cambridge, 1994, págs. 109-128, ATHERTON, *The Stoics on Ambiguity*, págs. 44-45, y SCHENKEVELD, «Language. Linguistics», *CHHP*, págs. 198-200. Para STEINMETZ, «Stoa», pág. 596, el *lektón* parece referirse al significado de la frase.

[128] Los expresables incompletos son esencialmente los predicados *(kategorḗmata),* por referencia a los cuales se estudian las nociones gramaticales de caso, tiempo y diátesis. Crisipo distinguía en esta categoría, además de las proposiciones, las órdenes *(prostágmata)* y las preguntas, totales *(erōtḗseis)* y parciales *(peúseis),* cf. fr. 27, §§ 25-31 H.-G.; fr. 355 y nota 53.

[129] Sobre las propiedades temporales de la proposición según los estoicos, cf. BOBZIEN, «Logic. The Stoics», en *CHHP*, págs. 95 s.

[130] Cf. BOBZIEN, «Logic. The Stoics», en *CHHP*, págs. 115-121 y para sus implicaciones en la doctrina del destino cf. fr. 459.

opciones seguidas por sus antecesores (Cleantes como era habitual, cf. fr. 10)[131]. La esencia de su posición está en la defensa del término excluido por Diodoro en su dilema: es posible que de algo posible se siga algo imposible (frs. 346-347). Su definición de lo posible y lo necesario da un protagonismo especial al factor del impedimento externo *(ektós enantioústhai),* junto al veritativo.

Desde Lukasiewicz, toca a los estoicos, y muy especialmente a Crisipo, el mérito de haber desarrollado una lógica de proposiciones rival de la lógica de términos aristotélica (en la cual quedó absorbida en la Antigüedad tardía). En este sentido cabe describir esta parte de la dialéctica crisipea tomando sus dos momentos fundamentales: la proposición *(axíōma)* y el argumento *(lógos)*. Las proposiciones se dividen en simples[132] y no simples que abren el camino a la teoría crisipea del razonamiento. Entre las proposiciones no simples Crisipo distinguía por lo menos tres tipos fundamentales: la copulativa, la disyunción y la implicación o

[131] La bibliografía sobre la historia del argumento es amplia debido a las implicaciones lógicas y morales que comporta. En general, sobre sus orígenes en Diodoro, cf. G. Giannantoni, «Il κυριεύων λόγος di Diodoro Crono», *Elenchos* 2 (1981), 239-272 y V. Celluprica, «L'argomento dominatore di Diodoro Crono e il concetto di possibile di Crisippo», en G. Giannantoni (ed.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*. Bolonia, 1977, págs. 55-73, y, específicamente sobre la diferencia entre los dos estoicos, cf. Barreau, «Cléanthe et Chrysippe», en Brunschwig, *Logique*, págs. 21-40, e H. A. Ide, «Chrysippus's Response to Diodorus's Master Argument», *Hist. Phil. Log.* 13 (1992), 133-149.

[132] Dentro de las simples, Crisipo distinguía respectivamente tres tipos de proposiciones afirmativas y tres de negativas (cf. test. 29). Crisipo dedicó una especial atención a la cuestión de la negación, como demuestran los núms. 10 y 12 y el *Pap. Paris.* 2 que hemos incluido en los fragmentos de atribución dudosa como fr. 592. En el tratamiento crisipeo de las negaciones se deja ver bien la intención formalizadora de los estoicos respecto del lenguaje común.

condicional *(synēmménon)*[133], cada una de las cuales definida tanto formalmente (por las conjunciones usadas), como por sus condiciones de verdad en función del valor de las simples que entran en la composición. La implicativa, por la centralidad de la relación de consecuencia *(akolouthía)* que expresa (en ella se concentra en realidad la idea misma de argumentar), fue objeto de una especial atención por parte de Crisipo. A nuestro filósofo se atribuye una definición veritativa de la implicación lógica que podemos leer en un texto de Sexto Empírico compitiendo con la de Filón y Diodoro (y una cuarta de atribución dudosa): una implicación es verdadera cuando la contradictoria de la consecuente es incompatible o, más literalmente, «entra en conflicto» con la antecedente[134]. Esta condición es llamada *synártēsis*, que suele traducirse por «coherencia» (pero podríamos traducir por «codependencia»)[135], ha dado lugar a diversas interpretaciones.

La pieza fundamental de la dialéctica crisipea es, sin duda, su teoría de la argumentación, cuyo centro es una silogística. Los argumentos *(lógoi)* son expresables completos organizados en un sistema cuyos componentes son proposiciones que funcionan como premisas y conclusión[136]. La

[133] Son los tres tipos que BOBZIEN, «Logic. The Stoics», en *CHHP*, pág. 105 y STEINMETZ. «Stoa», pág. 599, le conceden, pero GOULD, *Chrysippus*, pág. 71, le atribuye los cinco tipos que hemos recogido tentativamente como fr. 2.

[134] SEXTO EMP., *Esb. Pirr.* II 111-112. Cf. DIÓG. LAERC., VII 73 *(SVF* II 215). Sobre el tipo de compatibilidad o conflicto del que se habla, empírico (cf. GOULD, *Chrysippus*, págs. 76-81), analítico o lógico, cf. BOBZIEN, «Logic. The Stoics», en *CHHP*, págs. 107 s.

[135] SEXT. EMP., *Contra los profesores* VIII 112-117, ninguno de los textos de Sexto aparece recogido en la colección de von Arnim. Recogemos el texto de los *Esb. Pirr.* como fr. 594.

[136] Sobre la posibilidad de argumentos con una sola premisa, cf. fr. 419.

propiedad fundamental de los argumentos es su validez[137] y, entre los argumentos válidos, la clase más importante es la de los silogismos, cuyo centro lo constituyen los que Crisipo llamaba «indemostrables» *(anapódeiktoi),* pues su evidencia los exime de prueba alguna de su validez[138]. Integran una proposición no simple como primera premisa *(hēgemonikón lēmma)* y, como segunda *(próslēpsis),* un elemento de la misma, para concluir (el) otro elemento. Se consideran silogismos los argumentos indemostrables y los argumentos que, mediante determinadas reglas *(thémata),* pueden reducirse a ellos[139]. Se atribuyen a Crisipo la distinción entre cinco tipos de indemostrables (fr. 369). En su descripción formal los estoicos recurrieron a su esquematización en forma de «modos» *(trópoi,* fr. 371), asignando números ordina-

---

137 El criterio de validez de los argumentos aparece en SEXTO EMP., *Esb. Pirr.* II 137, relacionado con el criterio del condicional, probablemente el crisipeo que hemos mencionado más arriba.

138 Como tantos otros términos «de arte» del estoicismo, *anapódeiktos* permite también la traducción «no demostrativos», porque en verdad nada demuestran por sí, para diferenciarlos de los argumentos válidos que sí lo hacen. Para Crisipo, eran aquellos cuya premisa encerraba algo oscuro que se clarifica en la inferencia, cf. ISNARDI, pág. 48. Esto nos lleva a la teoría estoica del signo, que también empleaba la forma condicional, cf. SEXTO EMP., *Contra los profesores* VIII 244 *(SVF* II 221) y que, según T. EBERT, «The origin of the Stoic theory of signs», hay que remontar a los estoicos anteriores a Crisipo. Su ausencia en la exposición de Diógenes Laercio testimonia para EBERT que Crisipo eliminó esta teoría que quedaría absorbida tal vez en la doctrina de la demostración *(apódeixis).*

139 De los argumentos simples pueden construirse argumentos complejos, para lo cual se requiere el «análisis» en indemostrables Los estoicos disponían de reglas conocidas como *thémata,* aplicables sólo a argumentos, cf. 82 H.-G. Una detallada exposición de la naturaleza y el modo de aplicación de estas reglas y de las metarreglas también aplicables a este ámbito *(theōrḗmata)* lo ofrece BOBZIEN, «Logic. The Stoics», en *CHHP,* págs. 137-151.

les a las proposiciones que componían el silogismo en cuestión[140].

El carácter fundamental de los indemostrables no tiene para Crisipo la motivación moderna de reducir las conectivas o los tipos de argumento, ni tampoco la de buscar que la deducción se haga desde las premisas más débiles. Bobzien relaciona la selección crisipea de los argumentos indemostrables con la naturaleza «trópica» de sus premisas primeras, formadas siempre bien por un condicional, bien por una disyunción, bien por una conjunción negada. Crisipo pensaría que la evidencia de los indemostrables derivaría de la comprensión adecuada de esas premisas trópicas que ya contienen la validez de todo el argumento[141].

Las series de la quinta a la novena de la cuarta sección lógica del catálogo crisipeo testimonian un interés especial de Crisipo por aquellos argumentos falsos que no dejan ver con claridad dónde está el defecto del razonamiento, aunque su conclusión lo es de manera patente: los sofismas[142]. Su empeño en resolverlos con más o menos éxito es prueba del sentido práctico de su dialéctica, preocupada por la desorientación que los sofismas cultivados por algunos filósofos, desde los megáricos o dialécticos a los académicos, pueden producir en los incautos. En la presentación que hace Luciano de Crisipo, la exhibición casi sofística de las paradojas, que recuerda escenas del *Eutidemo* platónico,

---

[140] La utilidad de los modos era triple: *a)* presentar de manera estándar los indemostrables (que son esencialmente argumentos concretos) esquematizando su forma sintáctica; *b)* abreviar los argumentos particulares complejos con vistas a la simplicidad y claridad, *c)* esquematizando progresivamente el argumento conforme reaparecen sus componentes *(logotrópoi)*.

[141] Bobzien, «Stoic logic», *CCS*, págs. 107 s.

[142] Cf. Sexto Emp., *Esb. Pirr.* II 229.

constituye uno de los centros de la comicidad de la escena, así como el desconcierto vital al que induce al comprador (test. 24). De la relación de sofismas que transmite Diógenes Laercio[143], ocuparon a Crisipo el Mentiroso (núms. 94-101 H.-G.), el Negador (núms. 105 y 106 H.-G.), el Sorites (núm. 107 H.-G.), el Velado (núm. 109 H.-G.), el Nadie (núms. 111-113), a los que cabe añadir, según lo que cuenta el propio Diógenes sobre los gustos del propio Crisipo (test. 1, § 187), el Cornudo y el Disimulado (110 H.-G.). De la mayoría de ellos se sabe que tienen una larga historia que en algunos casos remonta a la sabiduría arcaica del enigma, pero la motivación inmediata de Crisipo sería más bien la actualidad de estos argumentos en el debate contra los nuevos escépticos de la Academia. Así, sabemos que el sorites, sobre el que ya hay abundante bibliografía[144], servía a los académicos para socavar la posibilidad de las representaciones comprensivas[145] (frs. 422 y 423), mientras que el Nadie parece relacionado con la polémica antiplatónica sobre la naturaleza de los términos abstractos (fr. 380). Pero el sofisma que más le preocupó, por lo que leemos en el catálogo fue el Mentiroso, cuya traducción más adecuada sería «el que dice algo falso», que se desarrolló en diversas versiones (frs. 381-383). La solución de Crisipo la hemos de reconstruir a

[143] En dos lugares de la doxografía dialéctica (VII 44 y VII 82), en la primera lista los enumera por nombres propios (Mentiroso, Veraz, Negador), y en plural (los sorites, los velados, los nadies, los segadores); la segunda los presenta en plural (velados, disimulados, sorites, cornudos, nadies).

[144] Sobre la solución de Crisipo a la paradoja que propone este argumento, véase la nota siguiente y Barnes, «Medicine, Experience and Logic», *Science and Speculation*, págs. 24-68, M. Mignucci, «The Stoic Analysis of the Sorites», *Proc. Arist. Soc.* 93 (1993), 231-245, y Bobzien, «Logic. The Stoics», en *CHHP*, págs.161-170.

[145] Cf. Sexto Emp., *Contra los profesores* VII 410.

partir de Plutarco (fr. 376), quien la considera el colmo del absurdo. Según nos dice, tampoco convencía a algunos estoicos[146].

Sorprende encontrar al final de la relación sumaria que debemos a Diógenes un apartado dedicado a las virtudes propias de la dialéctica, quizá el aspecto más ajeno a nuestra idea de la lógica. Un papiro de Herculano nos ha transmitido largos fragmentos de una obra que coincide en lo esencial con lo que leemos en Diógenes y en la que se reconoce generalmente la doctrina de Crisipo (fr. 318). La dialéctica es considerada como el conjunto de cualidades que configuran al sabio como un ser infalible y ajeno a toda precipitación. Esta dimensión ética de la lógica no es un complemento, sino expresión de una concepción vital del *lógos* en la que no cabe una distinción entre teoría y práctica[147].

C) *Física*[148]

La importancia y la brillantez de Crisipo en materia lógica, que con él alcanzaría el rango de divina (test. 1, § 180), contrastan con el más modesto lugar que se suele asignar a este filósofo cuando pasamos a las cuestiones físicas, donde es frecuente encontrar reducida su labor a la de mero sistematizador y, al mismo tiempo, defensor de las principales doctrinas de los maestros, Zenón y Cleantes, frente a los ataques de propios y extraños. En este sentido se justificaba

---

[146] El pasaje de Putarco presenta problemas textuales con implicaciones en la cuestión, cf. vol. II, nota 84. Hay un amplio tratamiento de esta paradoja en Bobzien, «Logic. The Stoics», en *CHHP*, págs. 163-170.

[147] Cf. nota 667 al título.

[148] Sobre la física de los estoicos disponemos de los tratamientos de conjunto de D. Sedley, «Hellenistic Physics and Metaphysics», *CHHP*, págs. 382-411, D. Furley, «Cosmology», *CHHP*, págs. 432-451, y M. J. White, «Stoic Natural Philosophy and Cosmology», *CCS* págs. 124-152.

Von Arnim cuando, al final de su breve artículo dedicado a Crisipo, señalaba que sus innovaciones en materia física y ética era más adecuado repasarlas en un artículo dedicado a la Estoa en general, donde podrían señalarse puntualmente los momentos originales de nuestro filósofo[149]. Los que el ilustre editor destacaba, a guisa de ejemplo, corroboraban, por lo anecdótico de los mismos, el acierto de su juicio.

Crisipo comparte, pues, los principales compromisos doctrinales de la física estoica desde sus orígenes y, con ellos, sus herencias e incompatibilidades con las corrientes de pensamiento rivales, tanto filosóficas como científicas (la medicina, sobre todo)[150]. En compañía de Zenón y Cleantes, Crisipo aparece en los textos como sostenedor de las polémicas tesis, fundamentales en el estoicismo a lo largo de su historia, acerca de los dos principios *(archaí),* activo y pasivo (fr. 259), como momentos inmanentes e inseparables de una realidad primordial corpórea y divina, que operan de un modo generativo y vital el despliegue de esa materia en un mundo pleno y continuo de cuerpos individuales de cualidades singulares. En este despliegue no hay en ningún momento solución de continuidad, ni entre los principios, de manera que se instale algún dualismo, ni entre los individuos, de modo que pueda comprometerse el continuo. Se encuentra, además, sometido a grandes ciclos que obran en la materia cualificada un ritmo perpetuo de retornos.

El empeño de Crisipo es el de mantener estas doctrinas consolidando el monismo y la continuidad distintivos del pensamiento estoico (que podemos considerar con White los

---

[149] Von Arnim, «Chrysippos», 1509.

[150] Cf. G. Cambiano, «Philosophy, science, and medicine», *CHHP*, págs. 599-616.

basic commitments del estoicismo en física[151]), y ello con prácticamente los mismos recursos esenciales y el mismo estilo de pensamiento, como el frecuentemente invocado «nominalismo» que evita la hipóstasis de las ideas que sirven a la indagación. Con todo, merece la pena apuntar algunos de los momentos en los que se puede constatar, o al menos aventurar, la intervención de la mano laboriosa de Crisipo, casi siempre siguiendo el camino de la precisión o redefinición de las doctrinas de los maestros. Se trata de intervenciones generalmente discretas, pero que acaban imponiéndose como el estoicismo sin más.

Así, respecto de la controvertida distinción básica entre los dos principios, Crisipo parece interesado en considerarla en el individuo, ateniéndose a las exigencias que estos principios ostentaban en el nivel cósmico, pero también al cambio conceptual que resulta de este desplazamiento. Resulta de ello, en primer lugar, un sentido especial de la «materia», diverso de cuando ésta es tomada en su sentido de fundamental y «primera». A diferencia de ésta, aquella sí puede decirse que aumenta y disminuye (fr. 260, de los *Libros físicos).* El individuo se define consecuentemente como parte perentoria de una materia universal en cambio permanente, y su singularidad depende de una cualificación que se sostiene durante un tiempo en ese flujo continuo de elementos. La relevancia física y ética de estas doctrinas es considerable. Tendrán, como veremos, su rentabilidad en la doctrina de la providencia y, pasados a pensamientos diarios, se harán instrumento de ejercicios del alma[152]. En su significación

---

[151] WHITE, «Stoic natural philosophy (Physics and Cosmology)», en *CCS*, págs. 127 s.

[152] Cf. sobre esta dimensión ética de los pensamientos físicos, que se consolidará en el estoicismo romano, cf. la obra de P. HADOT, *La citade-*

para las cuestiones físicas (y metafísicas), Long y Sedley relacionan esta proyección individual de la distinción básica de los principios con uno de los desarrollos doctrinales más importantes del estoicismo, para el que el protagonismo crisipeo es reconocido, aunque disputado su alcance: las llamadas «categorías estoicas»[153]. Una designación menos equivoca para éstas sería, tal vez, la de «géneros del ser». Por medio de ellos los estoicos procedían a la consideración de los cuerpos en sus diferentes determinaciones: sustrato *(hypokeímenon)*, cualificado *(poión)*, disposición o manera de ser *(pōs échon)* y disposición relativa *(prós ti pōs échon)*[154]. Según estos autores, la aplicación de la distinción zenoniana entre los principios al análisis metafísico del individuo lleva

---

Ile intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle, Paris 1997[2], esp. págs. 98-117.

[153] L.-S., vol. I, pág. 172.

[154] Definidas como «clasificación de los diferentes aspectos metafísicos bajo los cuales se pueden considerar los cuerpos», L.-S., II, pág. 165. La bibliografía sobre las categorías estoicas es considerable, destacamos los trabajos de Duhot, «Y a-t-il des categories stoïciennes?», *Rev. Int. Phil.* 45 (1991), 220-244, Graeser, «The Stoic categories», en Brunschwig, *Logique*, págs 199-222 y Brunschwig, «Stoics Metaphysics», en *CCS*, págs. 227-232. Para Gould, *Chrysippus*, págs. 103-107, pese que los textos atestiguan el uso de las categorías por parte de Crisipo (con seguridad, las tres primeras, más dudosamente, la cuarta, cf. *SVF* III 550), el desarrollo de las categorías en el esquema y progresión que conocemos es post-crisipeo. Cf. la sugerente revisión del problema por Menn, «The stoic theory of Categories», *Oxf. Stud. Anc. Philol.* 17 (1999), 216-217, quien muestra que la doctrina de las cuatro categorías fue desarrollada por Crisipo en el contexto de la controversia sobre la naturaleza y número de las virtudes. El orden por el que se distinguieron las categorías no es el sucesivo que conocemos, sino que en primer lugar se distinguió la disposición relativa, para ubicar las características que no pueden responder a cualidades. Después fueron las dos categorías intermedias las que Crisipo desarrolló para distinguir las cualificaciones de los estados no relativos.

al problema de la identidad de un cuerpo cuyo sustrato material *(hypokeímenon)* está sometido a constante alteración.

Como es frecuente, el avance de Crisipo está en relación con el intenso contexto de polémica sobre el que ya hemos llamado la atención, que en este caso está constituido por la Academia escéptica, de Arcesilao a Carnéades. La contestación de Crisipo tiene la forma generalmente de paradojas cuyos ancestros pueden encontrarse, no pocas veces, en la tradición literaria (fr. 72 y 435). La identidad del individuo, continuamente mermado y aumentado como parte del mundo, reside, no en esa materia parcial que le toca perentoriamente, sino en la cualificación de esa materia operada por una tensión *(tónos)* específica, que es el correspondiente individual de aquel principio activo generador del mundo universo (fr. 267 de las *Investigaciones físicas).* La singularidad única *(idíōs)* de esa cualidad implica un segundo debate sobre la posibilidad de discernir los singulares así cualificados, la cual concierne, más bien, a la epistemología estoica.

La cuestión de la naturaleza del agente conformador e individualizador de la materia y el modo en que procede nos ofrece dos de los pocos momentos en los que sí se reconoce, casi unánimemente, la elaboración crisipea de los dogmas estoicos. En su esfuerzo de intensificar y consolidar el monismo físico de los maestros, Crisipo incorpora a los factores fundamentales de la explicación física una sustancia de larga tradición en la filosofía y la medicina griegas, el «hálito» o «espíritu» *(pneûma)*, si bien la formulación de Crisipo sobre su naturaleza y funciones no tiene paralelo en ninguna de las versiones anteriores conocidas[155]. Aunque presente ya

[155] Cf. L-S., vol. I, págs. 287-289 y WHITE, «Stoic natural philosophy», *CCS* págs.133-138. La historia sucesiva de este elemento ha sido trazada por G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma, du stoïcisme à S. Augustin*, París, 1945.

en el pensamiento físico de Zenón y Cleantes, el papel que otorga Crisipo al *pneûma* alcanza un rango semejante al de los principios. No es fácil conciliar el papel del *pneûma* con las doctrinas fundamentales de sus antecesores, que, por lo que sabemos, distinguían con un rigor especial entre principios *(archaí)* y elementos *(stoicheîa)*. Parece reconocido que esta innovación generaba un cierto conflicto en la teoría física fundamental, en primer lugar porque el *pneûma* mismo se definía como un compuesto de dos elementos, fuego y aire, o como forma particular del elemento ígneo[156].

El *pneûma* asume en la física de Crisipo unas atribuciones extraordinarias, que pueden enunciarse sucintamente como sigue: es *a)* una sustancia corpórea capaz de *b)* causar la cohesión de los cuerpos en forma de cualidades; *c)* mantiene la interrelación de conjunto *(sympátheia)*, tanto de los individuos con el todo, como de los individuos entre sí y entre sus partes respectivas; es también capaz *d)* de producir con una creatividad inagotable seres individuales singularmente diferenciados, y *e)* en grados diferentes de cohesión y complejidad que se implican hasta culminar en el alma *(psyché)* racional[157].

A esta innovadora doctrina del *pneûma* se asocia estrechamente una segunda en la que Crisipo parece haber desplegado igual originalidad, la de la mezcla total o *krâsis di'hólōn* entre los cuerpos (que nosotros, aprovechando un termino disponible hemos traducido como «mixtión»), de la

[156] M. Lapidge, «'Αρχαί and στοιχεία. A Problem in Stoic Cosmology», *Phronesis* 18 (1973), 240-278, y P. Hager, «Chrysippus' theory of pneuma», *Prudentia* 14 (1982), 97-108, quien destaca esta incompatibilidad y sugiere una posible función para los antiguos elementos en el nuevo sistema físico. Sobre el papel cohesivo del pneûma cf. Sambursky, *Physics of the Stoics*, págs. 31-32.

[157] Steinmetz, «Stoa», págs. 606-608.

que estamos bien informados gracias a Alejandro de Afrodisias (frs. 400-406). También en este caso algunas ideas básicas se encuentran atestiguadas en Zenón[158], pero, como afirma Alejandro, es la formulación crisipea la que alcanzó carácter canónico. En su versión más simple, Crisipo distingue tres modos de mezcla[159]: yuxtaposición, mezcla y mixtión, la última de los cuales tiene la paradójica propiedad de hacer coextensivos *(synéktasis)* los cuerpos mezclados y mantener, a diferencia de la mixtión, la diferencia de los mismos y, con ella, la separabilidad. El caso ejemplar de este modo de mezcla es el que ofrece la que produce el alma en el cuerpo, pero en última instancia, dado el protagonismo cosmológico del *pneûma*, es el modo en que el mundo entero está constituido. Según cuenta Alejandro, para la demostración de la existencia de este tipo de mezclas, Crisipo recurría a las «nociones comunes», incluso con ejemplos incipientemente experimentales. Con todo, la solución de Crisipo al modo íntimo de interacción del *pneûma* provocó, como casi siempre, más extrañeza que aprobación.

Conocemos también de Crisipo sus opiniones acerca de conceptos fundamentales de la física como los de movimiento *(kínēsis)*, lugar *(tópos)* y tiempo *(chrónos)*, estos dos últimos clasificados generalmente como incorporales. En cada caso, la investigación sobre el estoicismo suele atender, por un lado, a los antecedentes platónicos y, sobre todo, aristotélicos acerca de estos conceptos, pues la formulación de Crisipo parece con frecuencia una réplica a aquéllos; por

---

158 *SVF* I 92.

159 Es evidente la relación de las distinciones de Crisipo con la reflexión de Aristóteles sobre el tema en *Gen. corr.* 327 ss. Sobre la teoría de la mezcla crisipea y la confusión a la que puede llevar integrar en ella el análisis en elementos, R. Sorabji, *Matter, Space and Motion. Theories in Antiquity and their Sequel*, Londres, 1988, págs. 79-105.

otro, a los precedentes de su propia escuela, respecto de los cuales Crisipo suele proceder avanzando una precisión sobre una expresión aceptada. Por ejemplo, la definición crisipea de lugar, que conocemos por Estobeo (fr. 410), concreta la de Zenón[160] al añadirle, en primer lugar, la precisión «completamente» *(di' hólou)*, para destacar, según dice Steinmetz, que se trata del lugar de un cuerpo *(ón)* que pueden ser también, por la mixtión que conocemos, varios[161]. A la inversa, frente a la definición aristotélica, la de Crisipo se distingue por reducir los rasgos definitorios del lugar a dos: su condición de recipiente y su separabilidad de aquello que ubica[162]. Además, Crisipo insinúa, en términos de nuevo aristotélicos, una idea de lugar para la que no hay nombre: lo que puede ser ocupado «en parte sí y en parte no», algo a lo que Zenón, en el fragmento citado, llamaba precisamente *chṓrā*; Crisipo, en una nueva precisión al maestro, se pregunta sobre la propiedad de este nombre y el texto nos deja en la aporía[163].

---

160 *SVF* I 95, también de la doxografía de AECIO, I 18, 5, pág. 316b DIELS.

161 STEINMETZ, «Stoa», pág. 603.

162 *Fís.* II 210b-211a; sobre la recepción estoica de las doctrinas aristotélicas, cf. F. H. SANDBACH, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge, 1985.

163 Un relación semejante respecto de las formulaciones de Aristóteles puede constatarse, según GOULD, *Chrysippus*, págs. 112-114, en el caso del movimiento: la primera definición de Crisipo parace precisar la de ARISTÓT., *Categ.* 9, 15a, y las sucesivas reducen a dos las distinciones pertinentes sobre el movimiento, cf. ARISTÓT., *Fís.* II 201a. El otro incorporal básico, el tiempo, es considerablemente más complejo: la precisión frente a Zenón *(SVF* I 93), que incorpora una referencia al movimiento cósmico, y otra que concierne a su cualidad dimensional extensible, complican su naturaleza en dos cuestiones doctrinales básicas: su condición ontológica propia (pues entre el presente y los otros tiempos parece que se atraviesa la distinción entre corporal e incoporal, cf. sin embargo, BRUNSCHWIG, «Stoic Metaphysics», *CCS*, pags. 215 s.) y la de sus divisiones, que impli-

Una última elaboración crisipea de los problemas físicos fundamentales del estoicismo concierne a la difícil cuestión de las causas. El papel del estoicismo en la transformación de este concepto ha sido destacado por Frede en un artículo ya clásico, en el que pone de relieve que la reducción de la causalidad al ámbito de la causa activa es, en buena medida, uno de los efectos más perdurables del Pórtico[164]. Sin embargo, junto a esta reducción terminante que constituye la orientación básica de la escuela (y a la que Crisipo contribuye con su propia definición), se encuentra entre los textos de Crisipo el testimonio de una diversificación considerable en la terminología causal, sobre cuya traducción y sentido no reina en absoluto acuerdo (fr. 391). La definición que daba Crisipo de causa seguía la tónica de la definiciones ya comentadas del tiempo y el espacio: se construye como una suerte de precisión a la doctrina de Zenón al respecto, pero la situación textual de la fuente no es buena y las correcciones más diversas se añaden a la complicación ya considerable de la traducción de un texto de por sí complejo[165].

Para los diversos tipos de la causa activa, los textos fundamentales los proporciona Cicerón, quien cita a Crisipo en la discusión que implica la física en la ética a través de la doctrina sobre el destino (frs. 459 y 462) que aboca al problema de la responsabilidad moral. Crisipo arbitraría, según Cicerón, en el debate entre deterministas y «libertarios» dividiendo las causas según su pertinencia para explicar la

can una relexión sobre la divisibilidad del continuo en la que SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, advertía un adelanto nocional del cálculo infinitesimal. Sobre el tema del tiempo, el referente fundamental es la obra de GOLDSCHMIDT, *L'stoïcisme et l'idée de temps*, esp. págs. 30-46. Cf. la revisión de RIST, *Filosofía estoica*, págs. 281-296.

164 «The original notion of cause», págs 217-249.

165 Véase los detalles en el fr. 391 y notas 104 y 105.

responsabilidad moral. En un pasaje sobre el que la bibliografía y las propuestas interpretativas se acumulan, Cicerón transmite la distinción de Crisipo en una doble dicotomía, entre causas 'principales' *(principales)* y 'completas' *(perfectae),* y causas auxiliares *(adiuvantes)* y 'próximas' *(proximae),* de las que sólo las segundas figuran como causas antecedentes conforme al destino. Si la distinción fundamental parece claramente destinada a separar los factores causales que determinan las acciones humanas, no está claro el sentido de la doble denominación en cada caso. La interpretación suele pasar por la identificación del término griego que late tras el latín de Cicerón, quien parece citar literalmente una traducción de Crisipo o traducir directamente él mismo. *Perfectae* traduce probablemente *autotelê*[166], aunque no está claro si se refiere al tipo de causa conocida como *synektiká* (traducida habitualmente como *continens)*, que es razón del mantenimiento mismo del cuerpo en un determinado estado[167]. Pero de las llamadas *principales* cabe la duda si se trata de un mero sinónimo de las mencionadas «completas», o de un tipo diferente de causas, como parece confirmar el hecho de que la segunda pareja de causas distingue dos tipos

[166] Cf. las clasificaciones de causas que transmite CLEM. ALEJ., *Estróm.* VIII 9, 25, 1 *(SVF* II 346), 31, 1 *(SVF* II 348) y 33, 1 *(SVF* II 351), ALEJ. DE AFROD., *Sobre el destino* 192, 18, quien habla del «enjambre de causas» de los estoicos», y GAL., *Def. med.* 154-160, XIX pág. 392 K. *(SVF* II 354).

[167] STEINMETZ, «Stoa», págs. 405 s., presenta un cuadro diferente de traducciones que hace corresponder *proximae* («previa inmediatamente a un evento») con *synektiká*, y *principales* («iniciales») con *prokatarktiká.* Cf. las diferentes propuestas de, DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité,* 193-210, GÖRLER, «Hauptursache bei Chrysipp und Cicero?», *Rh. Mus.* 130 (1987), 254-274, SEDLEY, «Chrysippus on Psychophysical Causality», en *Passions and Perceptions,* págs. 313-331 y el análisis detallado de BOBZIEN, «Chrysippus' Theory of Causes», en IERODIAKONOU, págs. 206-242, que incluye una extensa revisión bibliográfica.

bien diferenciados, *sýnerga* (que traduciría «auxiliares») y *prokatarktiká* (que traduciría *proximae*, aunque el término más usual es *prosechê)*. Hankinson sugiere que podemos equiparar las causas principales a las llamada *proēgoúmena* que, según Galeno, habría introducido el fundador de la escuela pneumatista Ateneo de Atalea, muy influenciado por el estoicismo[168]. A este tipo de causas Ateneo asignaba todo aquello que se produce en el cuerpo y es causa de enfermedad mientras todavía no la ha producido.

En la doctrina de las causas y sus refinamientos terminológicos, inextricablemente unida a la del destino *(heimarménē)*, chocan de manera desproporcionada la perspectiva humana y la de la ordenación cósmica, desde la cual nada hay mejorable. Desde esta perspectiva, la idea dominante es la que considera la organización del universo *(diakósmesis)*, empezando por su concepción de los elementos (el fr. 415 distingue tres sentidos de *kósmos* según Crisipo) y su interrelación dinámica, que da figura al conjunto estratificado del *kósmos*. Crisipo sigue una teoría de los elementos que adscribe a cada uno una propiedad; su interrelación obedece genéticamente a su densidad, y estructuralmente al peso (pero cf. nota a fr. 430). Se discute la naturaleza del éter, que no es designado como un quinto elemento, sino como parte extrema del fuego (fr. 415).

La descripción del universo como conjunto está centrada en su naturaleza, que es la del ser vivo más excelente, es decir, la divina. La física culmina en los «misterios» de la teología. Conocemos ya su descripción sustancial, el *pneûma*. Su calidad actuante y ordenadora se deja describir mejor

---

[168] GALENO, *Sobre las causas cohesivas* 2, 1-4; cf. fr. 604. El texto sólo se conserva en versión árabe y en una traducción latina del siglo XIV a cargo de Nicolás de Regio. Cf. HANKINSON, «Stoicism and Medicine», en *CCS*, págs. 301-306.

como racional, inteligente *(lógos)* y autosuficiente *(autarkḗs),* que permean la totalidad y concluyen, de un lado, en una doctrina de la providencia tan extrema que ya en la antigüedad fue objeto de críticas y ridículos que recuerdan las que de Leibniz hiciera Voltaire; y, de otro, en una doctrina del destino, a la que ya hemos aludido, no menos controvertida.

El centro de esta teología lo ocupan las demostraciones sobre la existencia providente de los dioses, que han sido estudiadas por Dragona-Monachou en una monografía ya clásica[169], donde se señala, para el caso de Crisipo, lo infeliz del modo en que la colección de von Arnim presenta los fragmentos pertinentes *(SVF* II 1011 y 1012, esencialmente, cf. frs. 472-475). De nuevo, el testimonio fundamental lo aporta Cicerón en el contexto polémico del diálogo *Sobre la naturaleza de los dioses.* Los fragmentos incorporan textos del discurso de Balbo en el libro II 6, 16-17 (*SVF* II 1012) y las contestaciones de Cota en el libro III 10, 25-26 (*SVF* II 1011), con la peculiaridad de que la refutación del segundo precede a la presentación del defensor de la causa estoica. La disposición tampoco facilita la distinción entre los argumentos, de los que Dragona Monachou distingue tres: uno,

---

[169] Dragona-Monachou, *The Stoic Arguments*, esp. págs. 109-129. quien prosigue el análisis de los argumentos de Gould, *Chrysippus*, págs. 153-155. Más recientemente, la teología estoica ha sido revisada en el conjunto de la filosofía helenística por J. Mansfeld, «Theology», *CHHP* págs. 452-478, Algra, «Stoic Theology», *CCS*, págs. 153-178 y el trabajo de D. Sedley, «The origins of Stoic God», *Traditions of Theology*, págs. 40-83, quien defiende que los orígenes de la doctrina estoica sobre la divinidad han de buscarse en la filosofía del académico Polemón. Sobre las limitaciones de la providencia estoica desde la perspectiva particular, cf. D. Frede, «Theodicy and Providential care», en *Traditions of Theology,* págs. 85-119.

cosmológico, con la forma de un primer indemostrable[170]; otro, por reducción al absurdo, que se atiene a la de un segundo indemostrable, y un tercero, al que no cabe atribuir forma silogística alguna[171]. La reflexión teológica tiene, por otro lado, una dimensión que podríamos llamar antropológica o cultural (también en esto es Crisipo heredero de los físicos antiguos como Anaxágoras), en la medida en que esas exigentes ideas teológicas están en relación mutua con la religión o religiones vigentes. Por un lado, estas creencias y prácticas sirven de argumentos en el debate sobre la existencia y naturaleza de los dioses, pues encarnan la prenociones sobre lo divino, cuya percepción por parte del hombre es plan de la providencia misma. Por otro lado, la física crisipea da razón de los dioses particulares, haciendo uso generoso, no pocas veces criticado por antiguos y modernos, de la alegoría y la etimología, al tiempo que adopta ella misma el nombre de alguno de ellos como igualmente adecuado para la divinidad bien entendida en su naturaleza y cualidades. En el caso de Crisipo es Zeus[172].

---

[170] Cic., *Sobre la naturaleza de los dioses* II 16 contestado por Cota en III 25 El testimonio de Lact., *De ira* 10, que Von Arnim incorpora en *SVF* II 1012, tiene según Dragona-Monachou, un valor independiente del de Cicerón, que no se percibe en la forma en la que es ofrecido por Von Arnim.

[171] Dragona-Monachou, siguiendo a Festugière, atribuye también a Crisipo los argumentos que siguen en Cic., *Sobre la naturaleza de los dioses* II 6, 17-19, no incluidos por Von Arnim, aunque los considera más pertinentes para la doctrina de Crisipo que los de Sexto Empírico que el editor acumula en el capítulo correspondiente.

[172] Sobre las variedades de la alegoría en el estoicismo vease el reciente trabajo de G. R. Boys-Stones, «The Stoics' Two Types of Allegory» en *Idem.* (ed.), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition. Ancient Thought and Modern Revisions*, Oxford, 2003, págs. 189-216 y la completa revisión de I. Ramelli, en «Saggio integrativo» que sigue a su traducción de Cornuto, *Compendio di Teologia greca*, Milán, 2003. Es intere-

Mención aparte merece la cuestión del alma, capítulo último de las configuraciones tensionales del *pneûma*, que nos permite, a su vez, transitar a la ética de manera fiel a la física del estoicismo, es decir, sin solución de continuidad[173]. Sobre la psicología de Crisipo estamos en una situación de privilegio a causa de la riqueza de los testimonios conservados que nos informan explícitamente de las innovaciones de Crisipo dentro de su escuela respecto de las cuestiones psicológicas fundamentales. Conocemos la opinión de Crisipo en estas materias, sobre todo sus diferencias, si bien la polémica, cuando tiene enfrente a los propios maestros, no tiene intención refutadora, sino la de consolidar las doctrinas de la escuela en el sentido que alcancen mayor solidez. Así, sabemos que Crisipo contestaba a Cleantes en un punto tan fundamental como la definición de la representación, que Crisipo entendía (y en esto, más que corregirlo, creía estar interpretando más adecuadamente a Zenón) como alteración *(heteroíōsis)*. Rechazaba la concepción más ingenuamente corpórea de su antecesor, que tomaba la imagen de la impronta *(týpōsis)* de manera estricta para definir la naturaleza de la representación como impresión: como marca que deja un relieve. Crisipo no sólo variaba el concepto sino, sobre todo, la imagen: en el alma se producen a la vez un gran número de modificaciones que ella sostiene, como el aire aloja las voces diversas de una conversación (fr. 317 y 326). La bibliografía sobre esta innovación de Crisipo es conside-

---

sante para el caso de Zenón el trabajo de ALGRA, «Comments and Commentary: Zeno of Citium and Hesiod's *Theogonia*», *Mnemosyne* 54 (2001), 562-581.

[173] Sobre las doctrinas estoicas del alma disponemos de los trabajos de J. ANNAS, *Hellenistic Theory of Mind,* Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1992, págs. 37-120 y el de J. B. GOURINAT, *Les stoïciens et l'âme*, París, 1996.

rable y en general destaca la coherencia y oportunidad de la precisión crisipea[174].

En esta misma línea cabría igualmente ubicar las distinciones crisipeas sobre la naturaleza de las partes y funciones del alma (fr. 369), así como sobre sus capacidades representativas, que podríamos llamar «fantásticas» en honor al filósofo (fr. 325). Crisipo dio a las partes del alma una naturaleza propiamente funcional respecto de un centro director *(hēgemonikón),* un planteamiento que permite sostener mejor la unidad y corporeidad del alma, que la doctrina de Zenón. Del mismo modo precisaba las ideas de Cleantes sobre el modo en que hay que entender la diversificación funcional de la dirección del alma *(hēgemonikón)* en el curso de su actividad concreta[175]. En relación con las representaciones del alma, Crisipo, acuciado por las objeciones académicas a la posibilidad de una percepción cierta y segura, hacía frente al problema trágico de la percepción falsa y, de un lado, distinguía con rigor las percepciones vanas y enfermas de las sanas (fr. 325), mientras que de otro, afinaba los medios por los que se explica la capacidad natural del ser humano de percibir con verdad el mundo.

Pero en el caso de la psicología estoica tenemos la ocasión privilegiada de poder reconstruir dos libros concretos del propio Crisipo, *Sobre el alma* y *Sobre las pasiones* (202 y 197 H.-G.). Del primero, que es el que nos concierne ahora, conservamos extensos fragmentos que nos informan esen-

---

[174] Cf. RIST, *Filosofía estoica*, pág. 146, quien en este punto, como en otros en los que se señala la originalidad de Crisipo, contesta la concepción de POHLENZ, «Zenon und Chrysipp», pág. 181-182, de que Crisipo alteró fundamentalmente la doctrina de Zenón.

[175] Sobre la estructura del alma en el estoicismo y el sentido que hay que darle a la división en partes cf. INWOOD, *Ethics and Human Action*, págs. 18-41 y BRENNAN, «Stoic Moral Psychology», págs. 260-269.

cialmente de dos cosas: de sus ideas acerca de la estructura y localización del alma, y acerca de los procedimientos demostrativos que Crisipo asume como válidos para avanzar en un asunto en el que, de entrada, constata la oscuridad e incertidumbre, además del desacuerdo que reina entre los que saben. Respecto al primer punto, la polémica parece que tenía como centro el alma platónica y su estructura tripartita, frente a la cual Crisipo se alza como defensor y hasta refundador del monismo psicológico de sus maestros[176]. Para ello no se priva, conforme a su práctica inveterada, de reformular con mayor precisión, y hasta corrigiendo las formulaciones de Zenón y Cleantes sólo aparentemente de detalle. Así, la división en ocho partes del alma (los cinco sentidos, la parte principal, la capacidad lingüística y la generadora) las interpreta en el sentido de evitar que puedan tomarse por partes separadas (fr. 450): la parte directora *(hēgemonikón)* se diversifica en funciones realizadas por corrientes específicas del *pneûma* que alcanzan las diferentes partes del organismo en las que se localiza una actividad vital determinada; a su vez, revierten por estas mismas vías pneumáticas al *hēgemonikón* las impresiones del entorno. Esta diversificación no cumple nunca una separación real, de modo que Crisipo podría afirmar, en polémica con su maestro Cleantes, que es la propia parte directora la que anda (fr. 448).

El aspecto que recientemente ha cobrado un mayor protagonismo es el que podríamos llamar metodológico. Sobre

---

[176] Sobre la cuestión de estructura y contenidos de estos libros, así como la bibliografía fundamental, cf. nota 329 a *Sobre las pasiones* y nota 565 a *Sobre el alma*. El volumen colectivo de Shivola y Engberg-Pedersen, *The emotions in Hellenistic Philosophy*, contiene un trabajo muy clarificador sobre el tema a cargo de T. Brennan, «The old stoic theory of emotions», págs. 21-70, con un equilibrado balance de acuerdos y cuestiones abiertas sobre este tema en la investigación actual.

este tema son fundamentales las monografías de Tielemann, que se extienden en torno a la diferencia inconciliable que separa los métodos respectivos de Crisipo y Galeno. Es ésta la mediación conceptual más importante en la transmisión de los fragmentos de que disponemos[177]. Destacaremos, por un lado, la posición de Crisipo hacia la medicina contemporánea y sus descubrimientos, que desde el punto de vista ilustrado hoy vigente, podríamos calificar de retrógrada: Crisipo se atiene a las ideas de Praxágoras para sostener el cardiocentrismo de sus maestros, al que contradecían las investigaciones de los grandes de su época, Erasístrato y Herófilo, sobre la naturaleza, variedad y origen de los nervios[178]. Por otro, la crítica de Galeno apunta repetidamente al escaso rigor que Crisipo demuestra en la búsqueda de las premisas adecuadas para la investigación que promueve. Del mayor interés es constatar las fuentes de las que Crisipo extrae pruebas en materia tan compleja como es la que tratamos: el hablar común de la gente, las mujeres y los poetas. Se trata, prácticamente, de la nómina inversa de las autoridades que la filosofía había forjado desde sus inicios, a saber, los pocos sabios, los hombres y los filósofos, como pone de manifiesto el propio Galeno. Por supuesto, no se trata de que Crisipo tuviera a aquellos personajes en consideración por su sabiduría, sino de que contempla en ellos la posibilidad de alcanzar una cierta evidencia a partir de lo que sus palabras y gestos reflejan más que dicen. El riguroso método de Galeno, forjado en la recepción de la analítica y

---

177 TIELEMAN, *Galen and Chrysipp,* págs. 3-129 y *Chrysippus 'On Emotions*, págs.1-88, quien da la relevancia merecida a la doxografía en los términos señalados por Mansfeld.

178 Sobre los avances de la medicina helenística y la posición de los estoicos respecto de ella, cf. HANKINSON, «Stoicism and medicine», *CCS*, págs. 295-309.

la dialéctica aristotélica con fines de investigación científica, encuentra el proceder de Crisipo incomprensible y lo condena como mera charlatanería.

La reflexión de Crisipo sobre el alma también se diferenciaba de sus maestros por sus ideas de la perduración del alma del sabio (frs. 485 y 486). Tras la muerte, el alma se separa del cuerpo. La del sabio tenía el privilegio de mantenerse cohesionada durante el intervalo del ciclo cósmico, para disolverse, como la de los demás dioses, sólo con la *ekpýrosis*. Esta doctrina de la muerte como separación servía también para defender la de la corporeidad del alma.

D) *Ética*

Respecto de la parte ética, de nuevo encontramos relacionadas con la labor de Crisipo las dos orientaciones que podrían valer como las constantes de su figura filosófica: sistematización y polémica. La sistematización no debe verse como afán de un sistema definitivo y cerrado, sino como la preocupación por organizar el campo ético de acuerdo con un sentido. En concordancia con ello, no es extraño que las dos ordenaciones de la ética que conocemos, tanto la que procede lógicamente como la que lo hace de forma discursiva, hayan podido asociarse al nombre de Crisipo[179].

De esta manera, el primer aspecto de la ética crisipea que resalta es su intencionalidad manifiesta de sistematización y coherencia. Es posible, con ello, trazar una ruta que parte de los postulados de la lógica y de la física estoicas, y

---

[179] Tomamos la denominación de Schofield, «Stoic Ethics», *CCS* págs. 236-239. Un desarrollo más detallado de este doble proceder en la ética estoica se encuentra en Prost, *Théories hellénistiques de la douleur*, Lovaina-París, 2004, págs. 194-197.

que tiene su primer hito en una concepción del hombre, para culminar en una doctrina política y una idea del lugar del hombre en el universo. Esta ruta va siendo señalada por otros hitos, que a su vez corresponden a momentos especiales de la ética de Crisipo. Muchos de éstos se mantienen como parte de la tradición filosófica aún en nuestros días.

Es interesante notar cómo la mayoría de los fragmentos éticos que conservamos de Crisipo provienen de fuentes polémicas, especialmente Plutarco y Cicerón. Ello conlleva importantes consecuencias para su transmisión. Así, gran parte del pensamiento ético y político de nuestro filósofo obedece a la necesidad de contestar las fuertes críticas de que era objeto la *República* de Zenón, y ha sido transmitido de manera parcial y, probablemente, manipulada. Ello se manifiesta en una tensión continua, presente en gran parte de los fragmentos, y fuerza al estudioso a aguzar la lectura en dos niveles. Por un lado, hay que separar aquello que realmente pertenece al acervo crisipeo de lo que se le atribuye, no siempre con buenas intenciones. Identificar el hilo del razonamiento, depurarlo con la ayuda de otros testimonios y ubicarlo en un contexto adecuado resulta imperativo a la hora de restablecer el pensamiento en su pureza. Por otra parte, en un nivel más profundo, es posible distinguir aquellas doctrinas heredadas de la tradición cínica y desarrolladas por Zenón de Citio de lo que realmente se debe a Crisipo y que constituye su contribución original al pensamiento ético. Lo que no hay que defender de Zenón no se toca. Sin embargo, al defender, o simplemente exponer las ideas del fundador de la escuela, Crisipo siempre puntualiza, define, desarrolla, va un poco más allá.

La concepción estoica del hombre pleno se convierte, en el pensamiento de Crisipo, en una doctrina que va configurando el personaje del sabio como actor político y factor so-

cial[180], al punto de hacer aparecer a la ética como una *paideía,* una especie de preparación para la política, una «educación ciudadana»[181]. La acción del hombre se erige por encima del determinismo causal en un esfuerzo que sortea los más difíciles escollos teóricos, a fin de salvaguardar la libertad humana para la acción social, y no sólo como libertad psicológica, tal como muestra Bobzien en su célebre estudio[182]. A través de muchos de sus libros, Crisipo dibuja el personaje del sabio *(spoudaîos)*[183] en tanto que encarna al ciudadano por excelencia (fr. 41). El sabio será, tal como ha sido acuñado por la tradición estoica, austero (frs. 218-219), autosuficiente (fr. 153), virtuoso, prudente, valeroso, justo (frs. 42-45, 88-104), honesto (frs. 147-149), libre (fr. 160) y, por tanto, feliz (fr. 44). Por ello, el sabio es semejante a los dioses (fr. 44). Tal vez el más representativo de estos libros sea aquel que el filósofo dedica a los diferentes géneros de vida[184]. Allí traza las virtudes que rigen la conducta del

---

[180] Cf. tasts. 6-7 y fr. 75 de *Sobre los géneros de vida.* Constituye éste un punto principal en la polémica entre estoicos y epicúreos, pues para los del Jardín (*Sentencia vaticana* 58), el sabio debe apartarse de la vida pública.

[181] R. Bodeüs, *La philosophie et la citê. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, París, 1982, págs. 95 ss.

[182] S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford U.P., Oxford, 1998, págs. 341 ss.

[183] El término mismo *spoudaîos,* que los estoicos prefieren frente al tradicional *sophós,* señala ya una nota característica de la doctrina estoica del sabio. *Spoudaíos,* el hombre «bueno», «excelente», «serio» (Liddel-Scott, *s. v.)* denota en la filosofía estoica al ciudadano, aquel que, formado en las virtudes ciudadanas, es capaz de cultivar la concordia en la coexistencia común.

[184] *Sobre los géneros de vida,* en cuatro libros (166 H.-G.; VII). A juzgar por la cantidad de tratados titulados *Perì bíōn*, atribuidos a diferentes filósofos helenísticos, al parecer estos libros constituían, junto con los dedicados a las «Exhortaciones» *(Perì protreptikês),* una especie de subgéne-

sabio y su desarrollo en el contexto social, es decir, aquellas actividades que le son propias, y que garantizan su desarrollo emocional y su independencia, pero también su dignidad. La doctrina del sabio está, pues, esencialmente relacionada con la de la virtud *(aretḗ),* que Crisipo hereda de la tradición estoica más genuina, aquella que está más estrechamente emparentada con el pensamiento socrático. Para Crisipo, es posible que el hombre común progrese moralmente y se convierta en sabio (fr. 553, 555 y 605). Nuestro filósofo, por tanto, dedica atención principal al problema de la definición de la virtud, sus modos y relaciones, e intenta configurarlos en un modelo geométrico[185], tomando en cuenta aquellas cosas que deben ser tenidas como bienes *(tà agathá),* males *(tà kaká)* o simplemente indiferentes *(tà adiáphora)*[186]. La configuración de este modelo desemboca necesariamente en la institución de una preceptiva, o, si se quiere, de una pragmática, inspirada en el célebre símil aristotélico de la flecha y el blanco: el sabio se dirige al bien, que es la felicidad *(eudaimonía),* y ese es su fin *(télos)*[187].

---

ro filosófico, consistente en pequeños tratados dedicados a revisar los diferentes tipos de vida, y a exhortar al hombre común a llevar una vida contemplativa, dedicada a la filosofía, respectivamente.

[185] Para la influencia de Crisipo en el racionalismo europeo, cf. A. Graeser, «Stoische Philosophie bei Spinoza», *RIPh* 45 (1991), págs. 336-346.

[186] *Sobre los bienes* o *Sobre el bien* (163 H.-G.; I), *Sobre las virtudes* (158 H.-G.; III), *Sobre la diferencia entre las virtudes* 156 H.-G.; IV), *Sobre las cosas que deben ser escogidas por sí mismas* (167 H.-G.; IX), *Sobre las cosas que no deben ser escogidas por sí mismas* (168 H.-G.; X) y fr. 538.

[187] *Sobre el fin* o *Sobre los fines* (202 H.-G.; LVI), fr. 517. Cf. Aristót. *Ét. Nic.* 1094a18-24. J. Gould hace notar *(The Philosophy of Chrysippus,* Leiden 1970, pág. 161, nota 1) que se trata de un problema abordado por la mayoría de las escuelas de la época. Así Epicuro *(Carta a Men.,* Diόg. Laerc. X 128) y los escépticos (Diόg. Laerc., IX 107), por

La teoría estoica de la acción humana está impregnada de un profundo psicologismo aristotélico[188], y se basa en una atenta observación de los animales y de los comportamientos naturales. Se trata de una psicología de la acción profundamente optimista, al decir de Donini[189], donde la huella del Estagirita no es menos visible que en la psicología de los epicúreos. El estudio del hombre, vale decir, del sabio, y de las condiciones para su felicidad conlleva igualmente un estudio acerca de las pasiones *(páthē)* del alma. La analogía entre el alma *(psychḗ)* y el cuerpo *(sôma),* y por ende entre las afecciones que les son propias, no es mérito de los estoicos, pues tiene una larga tradición en la literatura griega[190]. No obstante, es el pensamiento de Crisipo el primero en trazar una vía de comunicación entre la percepción sensorial, una concepción fisioanatómica del hombre y una teleología de carácter ético y político. Así, la psicología de los estoicos se convierte, con Crisipo, en pieza de articulación entre física y ética, al mismo tiempo que en factor fundamental de su coherencia como sistema.

Merece la pena señalar que, de la tradición crisipea, el tratado que se encuentra mejor conservado es, precisamente, el *Perì pathôn,* sobre las pasiones[191]. Éste se encuentra di-

---

ejemplo. Para la identificación de la felicidad como *télos* por parte de Aristóteles, cf. *Ét. Nic.* 1095a18-20.

[188] Cf. Ch. Kahn, «Discovering the Hill. From Aristotle to Agustine», en J. Dillon, A. Long, *The Question of «Eclecticism», Studies on Later Greek Philosophy,* Berkeley, 1988, págs. 324-359.

[189] P. Donini, «Struttutra delle pasión e del vizio e loro cura en Crisipo», *Elencos* XVI (1995), 305-329. El autor ofrece un interesante estudio acerca de la «mecánica» del progreso moral estoico basado en la dialéctica entre el vicio, la pasión y la virtud.

[190] Si bien alcanza su momento tal vez más célebre en la analogía platónica desarrollada en el *Gorgias* (463a ss.).

[191] 197 H.-G.; XLIV, frs. 171-217.

vidido en cuatro libros, tres de los cuales de carácter teórico y uno terapéutico (frs. 171-173). La originalidad no está tanto en la importancia dada por los estoicos a la curación de las pasiones como condición del progreso moral, sino a la combinación de un rigor socrático en la conceptualización de las pasiones, que se recoge bien en la equiparación de pasión y enfermedad, y un modelo psicológico consistentemente monista que, al menos en los primeros maestros de la escuela, se empeña en salvar el alma de una división en partes rigurosamente independientes, conforme a las facultades que poseen y desarrollan, y hacer de la psicología el capítulo individual de la política[192].

En el estudio de las pasiones Crisipo desarrolla dos líneas de pensamiento fundamentalmente, que suscitan hoy día un interés muy desigual. De un lado está la cuestión que podríamos llamar fisiológica, que ahonda en la dimensión que es para nosotros más estrictamente médica. Las pasiones son, en efecto, enfermedades, y no en un sentido metafórico, sino alteraciones del cuerpo que es, en definitiva, el alma. Se trata de la vertiente menos apreciada de la teoría crisipea de las pasiones, debido sobre todo al paradigma médico en el que se encuadra, para nosotros completamente superado. Crisipo presta atención desde esta perspectiva a las alteraciones que los episodios pasionales van implicando en el afectado y señala puntualmente los grados de afianzamiento de los afectos en el alma del enfermo, así como las diversas tendencias y proclividades a estos padecimientos[193].

---

[192] Cf., *supra,* págs. 79-83.

[193] El reciente estudio de TIELEMAN ha dado la importancia que merece a esta dimensión médica no metafórica del pensamiento crisipeo (cf. *Chrysippus' On Affections*, págs 142 y ss.).

Extraordinario éxito ha tenido, sin embargo, la perspectiva cognitiva de las pasiones, que tiene hoy una importante nómina de estudios de gran nivel, esencialmente porque de ella deriva el grueso de las estrategias curativas propuestas por Crisipo. Desde esta perspectiva interesa poner de relieve la complejidad enunciativa-proposicional implicada en un episodio pasional, que hace la pasión inseparable de determinados juicios que la comprometen en determinados impulsos. En este sentido las polémicas ya tuvieron lugar en la escuela, aunque es difícil de establecer el alcance de las diferencias que las fuentes nos señalan. Conocemos por un lado una diferencia entre Zenón y Crisipo sobre la polémica acerca de si los juicios preceden a la pasión (fr. 185). Al parecer Crisipo acentuaba la identidad entre pasión y juicio frente a la idea más equívoca que parecía hacerse su maestro[194]. Una segunda diferencia, esta vez con Cleantes, tiene mayor interés filosófico, porque concierne a la complejidad proposicional de la pasiones y sus consecuencias para la adecuada terapia (fr. 215). Para Crisipo son al menos dos juicios los implicados en la pasión, pues no sólo hay un juicio de valor acerca de lo que nos afecta (que incluso debe indicar la intensidad de esa afección), sino también un juicio acerca de lo que constituye apropiado hacer en tal circunstancia. La cura debe proceder por la cura de este segundo juicio que nos dice, por ejemplo, que en tal caso de pérdida está bien y es conveniente lamentarse[195].

---

[194] Como es habitual esta diferencia, que algunos críticos extremaban, se ha resuelto en continuidad, cf. Rist, *El estoicismo*, págs. 41 ss., de una manera parecida a lo ocurrido con la cuestión de la relación entre asentimiento y comprensión, cf., *supra*, págs. 28-29.

[195] Cf. P. G. Donini, «La struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisippo» *Elenchos* 26 (1995), 305-329, y Nussbaum, *La terapia de deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, págs. 447-495, esp. 467-

Para Crisipo, y en esto sigue la doctrina socrática más ortodoxa, son el conocimiento y la razón lo único capaz de sanar las pasiones del alma, y llevar al sabio a su fin, que es la felicidad. De este modo, Crisipo va más allá del intelectualismo socrático, y muestra en la especulación gnoseológica un aspecto pragmático que antes no tenía. Las pasiones ya no son, pues, por un lado, consecuencia de una percepción errada, y, por el otro, causa de nuestros errores, sino ambas cosas a la vez interconectadas causalmente. Ello acarreará consecuencias, bien lo sabe la filosofía contemporánea, que son apreciables en el campo de la política.

Es interesante notar, finalmente, cómo los ejemplos que toma Crisipo para su estudio sobre las pasiones son sacados, con excepción de algunos pasajes de la épica, del teatro, especialmente Eurípides (frs. 191, por ej.). Para el filósofo, la escena teatral se convierte en laboratorio los hechos y los padecimientos de los hombres. Al igual que la alegoría platónica, los diálogos y las acciones de los héroes homéricos y de los personajes euripideos pasan a ser, no tanto metáfora del comportamiento humano, sino más bien recurso para facilitar dialécticamente la comprensión del razonamiento filosófico, espejo del mundo mismo. Sin embargo, en Platón, el relato socrático discurre en dos planos claramente delimitados, el uno mítico o alegórico y el otro a nivel del razonamiento que a Platón le interesa desarrollar. De manera diferente, en Crisipo, al evocar la imagen teatral, el sabio dialoga con el personaje en una relación terapéutica, y el filósofo contesta, no ya al dramaturgo, sino al personaje mismo en tanto que arquetipo de vida. Así, Crisipo tiene la opor-

477. Un tercer aspecto cognitivo ha sido recientemente destacado por BRENNAN, «The old stoic theory of emotions», págs. 39 ss, y concierne a la verdad de los juicios pasionales o, lo que es lo mismo, si atribuyen valor real a las cosas.

tunidad de dialogar con la ira, el dolor o los celos *en las personas* de Orestes, de Helena, de Menelao.

La amistad viene a ser, tanto para los estoicos como para los epicúreos[196], la forma más alta de relación entre los hombres. Las implicaciones que ello tiene en el pensamiento de Crisipo son las más importantes. Ello porque la amistad se convierte en la relación por excelencia entre los sabios, y por tanto, en el factor de cohesión de la ciudad habitada por el *asteîos,* el sabio-ciudadano[197]. Sólo los hombres sabios, esto es, los hombres buenos, pueden ser amigos[198]. Aparece aquí el concepto estoico de la *oikeíōsis,* de pertenencia, sobre el que volveremos más adelante. Así, para Fraisse, la concepción de la amistad de los del Pórtico está basada en consideraciones de tipo biológico y psicológico que la sitúan más cerca del íntimo círculo de Epicuro que de la amistad psicológica de Platón[199]. No podía ser de otro modo, dadas las circunstancias históricas que se imponen a una y otra escuela. La amistad es, finalmente, factor político, a la vez que una opción ética. La comprensión de este fenómeno implica que nos ajustemos a los límites entre la esfera de lo público y la de lo privado que regían en la Grecia helenística, muy diferentes a los contemporáneos, y frente a los cuales, incluso, los postulados crisipeos fuerzan una redimensión. Antes que pensar en una línea de sucesión que se origine en el concepto aristotélico de la *philía politikḗ*[200],

---

[196] Cf. EPICURO, *Sentencias capitales* XXVII, *Sentencias vaticanas* 23 y 78; DIÓG. LAERC., X 120b, 4; CIC., *Del supremo bien y del supremo mal* II 26, 82.

[197] De hecho, Zenón pensaba que Eros era un dios en la salvación de la república. Cf. ATEN., XIII 561c *(SVF* I 263).

[198] CLEM. DE ALEJ., *Estróm.* V 14, 95 *(SVF* I 223).

[199] J. C. FRAISSE, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique,* París, 1974, págs. 333 ss.

[200] *Ét. Nic.* VII 1161b13; VIII 1163b34; IX 1167b2.

tenemos que pensar más bien que ambas conceptualizaciones, la aristotélica y la crisipea, tienen un mismo origen en la práctica cotidiana social griega. Luego, el concepto de *philía,* tal y como lo entienden Crisipo y los estoicos, implica reunir en un todo orgánico aspectos que nosotros entenderíamos como pertenecientes a planos tan separados entre sí como los de la ética, las pasiones, el amor, la educación y la política. Así, el Pórtico se interesó menos en el placer que en la utilidad de la *philía.* La necesidad de la amistad resulta directamente de la sociabilidad natural del hombre. A diferencia de los epicúreos, la vía del sabio es social, y la sigue de un modo tan espontáneo como sigue sus propios imperativos biológicos, de modo que su realización en el seno de la *polis* está en la amistad.

Crisipo dedica cinco libros al tema de la justicia[201], y hace de este concepto, en lo mejor de la tradición socrática, no sólo el objeto de la vida virtuosa, sino el concepto fundamental de la práctica política. La justicia *(Díkē)* tiene origen divino, pero su práctica, la acción recta *(orthḕ práxis)* y conforme a la justicia, no puede estar supeditada al castigo de los dioses, sino al hecho de que es un bien en sí mismo, y por tanto es una de las virtudes. Por ello el injusto causa daño, ante todo, contra sí mismo. La justicia, sin embargo, es un vínculo exclusivo entre los hombres y los dioses. Al sabio no lo liga ningún vínculo de justicia con respecto de los animales (fr. 89).

El concepto de la Justicia está relacionado en el pensamiento estoico con otro concepto fundamental de su filosofía. Se trata del concepto de la *oikeíōsis,* el «parentesco», la «apropiación». Éste parece haber surgido de la observación

---

[201] *Sobre el juzgar* (169: XI), *Sobre la justicia* (170: XII), *Sobre la justicia contra Platón* (171: XIIa), *Sobre la justicia contra Aristóteles* (172: XIIb), *Demostraciones sobre la justicia* (173: XIII).

de la naturaleza, más que de la especulación moral, por parte de los aristotélicos, como nota Brink[202], y por tanto, siguiendo a Radice, no procede del ámbito filosófico, sino del médico y biológico[203]. El concepto de la *oikeíōsis* fue por tanto empleado también por los peripatéticos, quienes lo aplicaron a todo ser viviente[204], así como por los epicúreos, quienes lo antropologizaron e identificaron con el placer, como fin de la conducta humana[205]. Sin embargo, fueron los estoicos los que dieron al concepto una connotación moral, ya que Crisipo hizo de la *oikeíōsis* el fundamento mismo de la justicia[206], pues impulsa al sabio a constituirse en una comunidad de seres racionales formada por dioses y hombres[207]. De este modo, los estoicos tienen una doble comprensión de la sociabilidad: una instintiva, común incluso a los animales, y otra racional. La justicia, por tanto, tiene para los estoicos un carácter natural, que trasciende las relaciones políticas entre los hombres. Se trata aquí de una con-

---

[202] C. O. BRINK, «Οἰκείωσις and Οἰκειότης. Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory» *Phronesis* 1 (1955-56), 123-145. Para los puntos de contacto entre las doctrinas estoica y peripatética en torno al concepto de la *oikeîōsis,* cf. igualmente T. ENGBERG-PEDERSEN, *The Stoic Theory of Oikeiosis,* Aarhus 1990.

[203] Cf. RADICE, «*Oikeiosis*», pág. 98.

[204] Cf. CIC. *Del supremo bien y del supremo mal* II 11, 34.

[205] Cf. EPICURO, *Carta a Men.* 128, 10.

[206] Cf. ERSKINE, *Hellenistic Stoa,* págs. 114-15; SCHOFIELD, «Two Stoic Approaches to Justice», en A. LAKS, M. SCHOFIELD, *Justice and Genrosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy,* Cambridge 1995, págs. 191-212. Para S. G. PEMBROKE, «Oikeiôsis», en LONG, *Problems in Stoicism,* págs. 114-149, la oposición *oikeîos/allótrios* es fundamental para comprender, no solo el pensamiento político de los estoicos, sino también su lógica y su física.

[207] El paso de la *oikeíōsis* del instinto individual a la esfera personal y social fue estudiado por M. W. BLUNDELL, «Parental Nature and Stoic Οἰκείωσις», *Anc.Phil.* 10 (1990), 221-242.

cepción tremendamente novedosa, que no debe confundirse, en sus rasgos de supratemporalidad y supraespacialidad, con la justicia ideal platónica.

La política parece ser la culminación del edificio ético construido por Crisipo, y esto se entiende si pensamos que lleva a término lo contenido en la definición de Aristóteles, en el sentido de que es la ciencia «suprema y directiva en grado sumo», y por tanto comprende a la ética[208]. En este sentido, hay que decir que el pensamiento utópico de los estoicos se enmarca dentro de una tradición fecunda de la literatura política griega, cuyas raíces se remontan hasta los mismos poemas homéricos[209]. Los catálogos de Diógenes Laercio atestiguan, solamente en la escuela estoica, además de su *República,* un libro *Sobre la ley* para Zenón; la composición de tratados *Sobre la realeza, Sobre el juzgar* y un *Político* para Cleantes; *Sobre la realeza, República de los lacedemonios* y unas *Leyes contra Platón* para Perseo; un *Sobre los reyes antiguos* de Dionisio de Heraclea, y finalmente una *República de los lacedemonios* y un *Sobre la realeza* de Esfero.

Para el estoicismo, no se comprende la felicidad si no es en un contexto social, de modo que la política no viene a ser sino la aplicación de una ética común a todos los hombres, que persigue igualmente la felicidad común. En este sentido, sólo el sabio reúne las virtudes que hacen a alguien digno de

[208] *Ét. Nic.* I 1094a29.

[209] Cf. C. DAWSON, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought,* Oxford 1992. Al igual que los tratados del tipo *Sobre los géneros de vida* y *Sobre el exhortar,* los escritos «sobre la república», constituyeron, a partir de la célebre obra de Platón, uno de los títulos más frecuentes entre los filósofos helenísticos, a la vez que vehículo de expresión de las principales corrientes del pensamiento utópico. Para las obras políticas de Crisipo, cf. Catálogo.

la ciudadanía. La polis se convierte en el mundo, y con ello el Pórtico sienta las bases para el desarrollo del iusnaturalismo y el cosmopolitismo, de los que van a surgir el derecho de gentes en Roma y el moderno derecho internacional[210]. Sin embargo, la política estoica se va a mover en un espacio determinado por estos extremos. Al permitir al sabio participar en los asuntos de la polis, los estoicos rescatan una tradición política que es profundamente griega, si bien se apartan de la línea anarquista e individualista de los cínicos y se acercan más bien al rey-filósofo platónico, como notan García Gual y Eimaz[211]. Mucho se ha discutido acerca de la verdadera intencionalidad de la utopía estoica. No menos es, como se ha dicho, lo que se ha debatido en torno a los caracteres de la *República* de Zenón, así como la deuda que esta obra guarda con el platonismo, y en especial con la tradición cínica[212]. Es cierto que la *República* zenoniana está llena de proposiciones polémicas y escandalosas, dirigidas a bombardear los cimientos del pensamiento político precedente. Así entendemos, por ejemplo, la proscripción de

[210] M. Hammond, *City-State and World-State in Greek and Roman Political Theory until Augustus,* Biblo and Tannen, Nueva York, 1966, pág. 47.

[211] C. García Gual y M. J. Eimaz, *La filosofía helenística: éticas y sistemas,* Cincel, Madrid, 1987, pág. 150.

[212] Para algunos, Zenón escribió su *politeía* cuando todavía era alumno de Crates. Cf. H. C. Baldry, «Zeno's ideal state», *Journal of Hellenic Studies* 79 (1959) 3-15; Schofield, *Stoic Idea of the City,* pág. 1; Á. Cappelletti, «Las fuentes del estoicismo de Zenón», *Apuntes filosóficos* 5 (Caracas 1994) 7-15. Diόg. Laerc., VII 1(*SVF* I 2) afirma que Zenón escribió su *Politeía* «sobre la cola del perro», en abierta alusión a la escuela cínica, y M. Finley, *The use and abuse of history,* Londres 1975, califica a la utopía estoica como «paraíso cínico». Sobre la controversia en este punto cf. Aalders, *Political thought in Hellenistic times,* Ámsterdam 1975, págs. 53 ss. y 85; Á. Cappelletti, «Las obras de Zenón y las fuentes de su sistema», *Filosofía* 7 (Mérida, Venezuela 1994), 35-53.

los templos[213], tribunales y gimnasios[214]. Más importante, sin embargo, nos parece dilucidar acerca de las relaciones entre el *Perì politeías* crisipeo y la obra de Zenón. Crisipo sostiene y desarrolla muchos de los postulados del fundador de la escuela, como el de la conveniencia de que la sociedad sea, a semejanza del sabio, austera (frs. 218 y 221), la consecuente proscripción de la moneda (fr. 85) o la inutilidad de las leyes y de las instituciones políticas (fr. 548). El filósofo, sin embargo, debe defender otros postulados mucho más escandalosos, como los de la prescripción de que las mujeres sean tenidas en común, de evidente raigambre platónica (fr. 223), del incesto (frs. 224 y 239) o de la antropofagia (frs. 93, 95, 146 y 225).

Las reflexiones de Crisipo en torno a la ciudad no son más que la continuación de una tradición que tal vez alcanza su madurez en el siglo v con Platón, cuando la polis se convierte en objeto de revisión, discusión y hasta burla. La filosofía, pero también la lírica, la historia y el teatro, son tribuna para la consideración intelectual, el cuestionamiento y la crítica. En este contexto, la circunstancia crisipea fuerza una multidimensionalidad que va desde el respeto por la tradi-

[213] Que la crítica ha entendido como la expresión de una reacción contra la religión popular (Babut, D., *Plutarque et le stoïcisme,* pág. 484), contra la ciudad platónica, o como una proposición de una relación con la divinidad más racional y, por decirlo así, «filosófica» (Dawson, C., *Cities of the Gods*, págs., 179-80). Para otros, finalmente, se trata de la expresión de una teología natural que no es más que una continuación del pensamiento de Platón, su verdadero precursor; cf. B. Farrington, *Science and Politics in the Ancient World,* Londres 1939, trad. esp. Madrid 1979, págs. 96 ss.

[214] Cf. Epif., *Contra los herejes* III 2, 9 (*SVF* I 146); Clem. de Al., *Estróm.* V 12, 76 (*SVF* I 264); Plut., *Contradiciones de los estoicos* 1034B (*SVF* I 264); Casio el escéptico, en Diόg. Laerc., VII 33 (*SVF* I 267). Es interesante notar que los estoicos, sin embargo, no proscriben el edificio del teatro de su ciudad utópica.

ción heredada a la polémica y la innovación, como se ha dicho. El resultado será la configuración de un espacio utópico y, por tanto, virtual, consistente en un espacio ideal, anárquico y pacifista, en el que no existen fronteras, y, por ende, no son necesarias las armas (fr. 226) ni las murallas. En esta «república apolítica cosmopolita»[215], en esta «utopía antiutópica»[216], el *spoudaîos* no puede más que ser feliz en la práctica de la virtud y la amistad.

---

[215] F. DEVINE, «Stoicism on the Best Regime», *JHI* 31 (1970), 323-336.

[216] M. SCHOFIELD, *Saving the City. Philosopher-Kings and other classical paradigms,* Londres-Nueva York, 1999, pág. 51.

BIBLIOGRAFÍA

A) ABREVIATURAS[217]

ANRW — H. TEMPORINI, W. HAASE (dirs.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* Berlín, 1972 ss.

BALDASARRI, *Logica* — M. BALDASSARRI, *La logica stoica*, 8 vols., Como, 1985-1986.

BRUNSCHWIG, *Logique* — J. BRUNSCHWIG (dir.), *Les stoïciens et leur logique* (Actes du colloque de Chantilly, 16-22, Septembre 1976), París, 1978.

CASEVITZ-BABUT — M. CASEVITZ, D. BABUT, *Plutarque, Oeuvres Morales*, XV.1. Tr. 70 *Sur les contradictions stoïciennes*, París, 2004; XV.2. Traité 72, *Sur les notions communes contre les stoïciens*, París, 2002.

CCS — B. INWOOD (dir.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 2003*.

CHERNISS — H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia*, vol. XIII, 2, Cambridge Mass.-Londres, 1976.

[217] Obras de referencia, colectivas y ediciones. El asterisco señala las obras que incluyen una bibliografía amplia.

CHHP — K. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFELD, M. SCHOFIELD (dir.), *Cambridge History of Hellenistic Philosophy,* Cambridge, 1999*.

«Chrysippe» — R. GOULET, P. HADOT, F. QUEYREL, *art* «Chrysippe de Soles», C 121 *DPhA* II, págs. 329-365*.

CPF — AA.VV. *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Florencia, 1989 y ss.

DE HAAS-FLEET — A. J. de HAAS, B. FLEET, *Simplicius, On Aristotles' Categories* 56, 5-6, Nueva York, 2001.

DE LACY — P. DE LACY, *Galen, On the doctrines of Hippocrates and Plato, CMG.* vol. 5.4.1.2, pts. 1-2. Berlin, Akademie-Verlag, 1978.

DG — H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Berlín, 1889 (reimpr. 1965).

DK — H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 9.ª reed. 1960.

DORANDI — T. DORANDI, *La Storia dei filosofi. La stoà da Zenone a Panezio (PHerc. 1018)*, Leiden, 1994.

—, «Filodemo. Gli estoici (*PHerc*. 155 E 339», *Cron. Erc.* 12 (1982), 91-133.

DÖRRIE, — H. DÖRRIE, «Chrysippos (14)», *RE, Suppl.* XII (1970), cols. 148-155.

Doubt and Dogmatism — J. BARNES, M. BURNYEAT, M. SCHOFIELD (dirs.), *Doubt and Dogmatism*, Oxford, 1980.

DPhA — R. GOULET (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vols. I-IV, París, 1989-2005*.

DUFOUR — R. DUFOUR, *Chrysippe. Oeuvre philosophique*, 2 vols., París, 2004*.

E.-K. — L. EDELSTEIN, I. G. KIDD, *Posidonius,* 3 vols., Cambridge, 1971, 1988, 1999.

EPP — R. H. EPP (dir.), *Recovering the Stoics. The Southern Journal of philosophy,* Suppl. XXIII, Memphis, 1985*.

FDS — F. HÜLSER, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren*, 4 vols., Bad Canstatt-Stuttgart, 1987-1988.

GIANN. — G. GIANNANTONI, *Socratis et Socraticorum Reliquiae* 4 vols., Roma-Nápoles, 1990.

GOULET — R. GOULET, «Libre VII. Introduction, traduction et notes», en M.-O. GOULET-CAZÉ (ed.), *Diogène Laërce. Vies et doctrine des philosophes illustres*, París, 1999², págs. 775-917.

IERODIAKONOU — K. IERODIAKONOU (dir.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, 1999.

ISNARDI — M. ISNARDI PARENTE, *Stoichi Antichi*, 2 vols. Turín, 1989.

L.-S. — A. A. LONG, D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. Cambridge, 1987 (trad. francesa con actualización bibliogr, de J. BRUNSCHWIG, P. PELLEGRIN, 3 vols. París, 2001)*.

MARRONE — L. MARRONE, «Le *Questione Logiche* di Crisippo (*PHerc. 307*)», *Cron. Erc.* 27 (1997), 83-100.

Matter and Metaphysics — M. MIGNUCCI, J. BARNES (dirs.), *Matter and Metaphysics*, Nápoles, 1988.

Norms of Nature — G. STRIKER, M. SCHOFIELD (eds), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge, 1986.

Passions and Perceptions — J. BRUNSCHWIG, M. C. NUSSBAUM (dirs.), *Passions and Perceptions*, Cambridge-Nueva York, 1993.

G. WISSOWA, W. KROLL, K. MITTELHAUS,

RE — K. ZIEGLER (dirs.), *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart-Múnich, 1893-1972. *RESuppl* = *Supplementbände* I-XV, 1903-1978.

Science and Speculation — J. BARNES, J. BRUSCHWIG, M. BURNYEAT, M. SCHOFIELD (dirs.), *Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, Cambridge-París, 1982.

SHARPLES — R. W. SHARPLES, *Cicero on Fate & Boethius The Consolation of Philosophy*, Warminster, 1991.

SHIVOLA, ENGBERG-PEDERSEN — J. SHIVOLA, T. ENGBERG-PEDERSEN, (dirs.), *The emotions in Hellenistic Philosophy*, Boston, 1998.

STEINMETZ, «Stoa» — P. STEINMETZ, «Die Stoa» en H. FLASHAR (dir.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, IV.2: *Die Hellenistische Philosophie*, Basilea, 1994, págs. 584-645*.

SVF — I. VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta,* I: *Zeno et Zenonis discipuli*, Leipzig 1905; II: *Chrysippi Fragmenta Logica et Physica*, *ibid.*, 1903; III: *Chrysippi fragmenta moralia*, *ibid.*, 1903; IV: *Indices,* ed. M. ADLER, *ibid.*, 1924 (reimp. Stuttgart 1979; reimp. del texto sin *app. cr.*, con trad. ital. notas e índices, G. RADICE, Milán, 1998).

TODD — R. B., TODD, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A Study of 'De mixtione' with preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*, col. Philosophia Antiqua, vol. XXVIII, Leiden, 1976.

Traditions of Theology — D. FREDE, A. LAKS (dirs.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology*

its Background abd Aftermath, Leiden-Boston-Colonia, 2001.

VON ARNIM, «Chrysippos» — H. VON ARNIM, «Chrysippos (14)», *RE* III.2 (1899), cols. 2502-2509.

B) MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS

J. ADAM, «On a Fragmemt of Chrysippus in Aulus Gellius N.A. VII, 3», *Class. Rev.* 16 (1902), 120.

F. ALESSE, *La Stoa e la tradizione socratica*, Nápoles, 2000.

K. A. ALGRA, «The Early Stoics on the Immobility and Coherence of the Cosmos», *Phronesis* 33 (1988), 155-180.

— «Chrysippus on virtuous abstention from ugly old women (Plutarch, *SR* 1038E-1039A)», *Class. Quart.* 40 (1990), 450-458.

— «Chrysippus, Carneades and Cicero: the ethical *divisiones* in Cicero, *Luculus*», en B. INWOOD, J. MANSFELD (dirs.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's 'Academics Books'*, Leiden-Nueva York-Colonia, 1997, págs. 107-139.

— «Chrysipps Systematik und Polemik in der frühen Stoa», en M. ERLER, A. GRAESSER (eds.), *Philosophen des Altertums. Von der Hellenismus bis zur Spätantike. Eine Einführung*, Darmstadt, 2000, págs. 39-54.

K. A. ALGRA, P. W. VAN DER HORST, D. T. RUNIA (dirs.), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Greek Philosophy presented to J. Mansfeld*, Leiden, 1996.

C. ATHERTON, *The Stoics on Ambiguity,* Cambridge-Nueva York, 1993.

—, «Hand over fist: the failure of Stoic Rhetoric», *Class. Quart.* 38 (1998), 392-427.

D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, París, 1969.

J. BARNES, «Πιθανὰ συνημμένα», *Elenchos* 6 (1985), 453-467.

—, «The Logical Investigations of Chrysippus», *Wissenschafts-kolleg Jahrbuch* 1984-1985 (Berlin), 19-29.

—, «The Catalogue of Chrysippus' logical works», en ALGRA, VAN DER HORST, RUNIA, págs. 169-184.
F. N. G. BAGUET, *De Chrysippi vita, doctrina et reliquiis commentatio*, Lovaina, 1822.
W. BELARDI, «Aspetti del linguaggio e della lingua nel pensiero degli Stoici, I: Il *De inaequabilitate sermonis* di Crisippo», *Rand. Accad. Linc.* 9 ser.1 (1990), 5-14.
S. BOBZIEN, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, 1998.
G. BOYS-STONES, «The '*epeleustike dunamis*' in Aristo's Psychology of Action», *Phronesis* 41 (1996), 75-94.
E. BREHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme,* París, 1906.
—, *Chrysippe*, París, 1911 (nueva edición, 1951).
R. BROWER, «Sagehood and the Stoics», *Oxf. Stud. Anc. Phil.*, XXIII (2002), 181-224.
J. BRUNSCHWIG, *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepticisme*, París, 1995.
F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1973[2].
M. CAPASSO, «Il saggio infallibile (*PHerc.* 1020 col. I)», en *La regione sotterrata dal Vesuvio. Studi e Prospettive. Atti del Convegno Internazionale 11-13 Novembre 1979*, Nápoles, 1982, págs. 455-470.
L. CASTAGNOLI, «Il condizionale crisippeo e le sue intrerpretazioni moderne», *Elenchos* 25 (2004), 353-395.
W. CAVINI, «I sillogismi ipotetici del papiro parigino attribuito a Crisippo», en *Studi classici in onore di Q. Cataudella*, vol. IV. 1972, págs. 39-43.
M. COLOMBO, «Un nuovo frammento di Crisippo?», *PP* 38 (1954), 376-381.
L. COULOUBARITSIS, «La psychologie chez Chrysippe», en H. Flashar. O. Gigon (dirs.). *Aspects de la philosophie hellénistique, Entretiens sur l'Antiquité classique* XXXII, Vandœuvres-Ginebra, 1985, págs. 99-146.

W. CRÖNERT, «Die Λογικὰ ζητήματα des Chrysippos und die übrigen Papyri logischen Inhalts aus der herkulanensischen Bibliothek», *Hermes* 36 (1901), 548-579

P. L. DONINI, «Fato e volontà umana in Crisippo», *Att. Acc. Tor.* CIX (1975): 187-230.

—, «Plutarco e il determinismo di Crisippo», en I. GALLO (dir.) *Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco*, Ferrara, 1988, págs. 21-32.

M. DRAGONA, *The Stoic Arguments for the Existence and The Providence of the Gods*, Atenas, 1976.

J.-J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, París, 1989.

U. EGLI, *Das Dioklesfragment bei Diogenes Laertios*, Constanza, 1981.

A. ERSKINE, *The Hellenistic Stoa,* Ithaca, 1990.

J. FILLION-LAHILLE, *Le 'De ira' de Sénèque et La philosophie stoïcienne des passions*, París, 1984.

L. FLORIDI, «Scepticism and Animal Rationality: The Fortune of Chrysippus' Dog in the History of Western Thought», *AGPh* 79 (1997), 27 57.

M. FREDE, *Die stoische Logik*, Gotinga, 1974.

K. L. GACA, «Early Stoic Eros: The Sexual Ethics of Zeno and Chrysippus and their Evaluation of the Greek Erotic Tradition», *Apeiron* 33 (2000), 207- 238.

C. GARCÍA GUAL (dir.), *Historia de la filosofía antigua* I, Madrid, 1997.

C. GARCÍA GUAL, M. J. IMAZ, *La filosofía helenística: éticas y sistemas,* Madrid, 1994.

A. GERCKE, «Chrysippea», *Jahrb. für klass. Philol.,* Suppl. 14 (1885), 691-780.

A. GILBERT-THIRRY, «La Theorie Stoicienne de la passion chez Chrysippe et son evolution chez Posidonius», *Rev. Phil. Louvain* 75 (1977), 393-435.

C. GILL, «Did Chrysippus Understand Medea?», *Phronesis* 28 (1983), 136-149.

J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, Gotinga, 1978.

—, «*Consuetudo oculorum*», en *Classical Studies in Honor of David Sohlberg*, Ramat Gan, 1995, págs. 105-123.

V. GOLDSCHMIDT, *L'stoïcisme et l'idée de temps*, París, 1953.
W. GÖRLER, «Hauptursache bei Chrysipp und Cicero? Philologische Marginalien zu einem vieldiskutierten Gleichnis (*De Fato* 41-44)», *Rheinisches Museum* 130 (1987), 254-274.
J. B. GOULD, «Chrysippus on the Criteria for the Truth of a Conditional Proposition», *Phronesis* 12 (1967), 152-161.
—, *The Philosophy of Chrysippus*, Leiden, 1970.
R. GOULET, «Un nouveau fragment stoïcien chez Sévérien de Gabala», *Les Études Philosophiques* 2 (1985), 251-255.
J. B. GOURINAT, *La dialectique des stoïciens*, París, 2000.
P. HADOT, «Zur Vorgeschichte Des Begriffs 'Existenz' - ὑπάρχειν bei den Stoikern», *Arch. f. Begr.* 13 (1969), 115-127.
D. E. HAHM, *The Origins of Stoic Cosmology*, Columbus, 1977.
—, «Chrysippus Solution to the Democritus' Dilemma of the Cone», *Isis* 62 (1972), 205-220.
J. P. HERSHBELL, «Epictetus and Chrysippus», *Illinois Class. Stud.* 18 (1993), 139-146.
F. ILDEFONSE, *Les stoïciens I, Zenon, Cléanthes, Chrysippe,* París, 2000.
B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, 1987.
—, «Chrysippus on Extension and the Void», *Rev. Int. Phil.* 178 (1991), 245-266.
A. M. IOPPOLO, «La dottrina della passione in Crisippo», *Riv, Stor. Fil.* 27 (1972), 251-268.
—, *Opinione e scienza. Il dibattito tra stoici e accademici nel III e nel II secolo a. C.*, Nápoles, 1986.
J. IRIGOIN, «Chrysippe. Sur les propositions négatives», en H.-J. MARTIN, J. VEXIN (edd.), *Mise en page et mise en texte du livre manuscrite*, París, 1990, págs. 34-46.
F. W. KOHNKE, «Γαστὴρ ἐργαστήριον φύσεως. Ein Chrysippzitat», *Hermes* 93 (1995), 383-384.
G. LESSES, «Austere Friends: The Stoics and Friendship», *Apeiron* 26 (1993), 57-75.
C. LÉVY, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Roma, 1992.

—, *Les philosophies hellénistiques*, París, 1997.

E. Lewis, «Diogenes Laertius and the Stoic theory of Mixture», *Bull. Inst.Class. Stud.* 35 (1984), 84-90.

A. A. Long, (dir.), *Problems in Stoicism*, Londres, 1971.

—, *Stoic studies*, Cambridge 1996.

V. Longo, «Addendum Chrysippeum», en *In Memoriam A. Beltrami. Miscellanea Philologica*, Génova, 1954, págs. 147-172.

O. Luschnatt, «Das Problem des ethischen Fortschritts in der alten Stoa», *Philologus*, 102 (1958), 178-214.

J. Mansfeld, «*Techne*. A new Fragment of Chrysippus», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 24 (1983), 57-65.

—, «Chrysippus and the *Placita*», *Phronesis* 34 (1989), 311-342.

—, «The Idea of the Will in Chrysippus, Posidonius and Galen», *Proc. Boston Coll. Anc. Phil.* 7 (1991), 107-145.

—, «Chrysippus' definition of cause in Arius Didymus», *Elenchos* 22 (2001), 99-109.

L. Marrone, «Il problema dei singolari e dei plurali nel *PHerc.* 307», en *Atti* XVII *Congr. Intern. Pap.*, págs. 419-427.

—, «Nuove letture nel *PHerc.* 307 (*Questioni logiche* di Crisippo)», *Cron. Erc.* 12 (1982), 13-18.

—, «Proposizione e predicato in Crisippo», *Cron. Erc.* 14 (1984), 135-146.

B. Mates, *Stoic Logic*, Londres, 1953 (trad. esp., Madrid, 1967).

M. Mignucci, *Il significato della logica stoica*, Bolonia, 1965.

—, «Alessandro di Afrodisia e la logica modale di Crisippo», *Atti del Convegno internazionale di storia della logica*, Bolonia, 1983, págs. 47-58.

M. C. Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Barceona, 2003 (ed. ing. 1994).

P. Pachet, «La Deixis selon Zenon et Chrysippe», *Phronesis* 20 (1975), 241-246.

H. Pauli, «'Απόδοσις τοῦ ἰδίου. Zur Geschichte eines Missverständnissses», *Rheinisches Museum* 129 (1986), 227-247.

M. Pohlenz, «Zenon und Chrysipp», *Nachricht. Akad. Wissens. Götting.* Phil.-hist. Klass. I 2, 9, (1938) 173-210.

—, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Gotinga, 1971/1972[4] (trad. ital. de la 2.ª ed. Florencia, 1967).
F. PROST, *Les théories hellenistiques de la doleur,* Lovaina-París, 2004.
R. RADICE, *«Oikeiosis». Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi,* Milán, 2000.
J. M. RIST, *Stoic Philosophy,* Cambridge U. P., Londres, 1969 (trad. esp. Barcelona, 1995).
— (dir.), *The stoics,* Berkeley, 1975.
P. K. SAKEZLES, «Aristotle and Chrysippus on the Physiology of Human Action», *Apeiron* 31 (1998), 127-165.
S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, Nueva York, 1959.
F. H. SANDBACH, *The Stoics*, Nueva York, 1975.
M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City,* Cambridge U. P., Cambridge 1991.
D. SEDLEY, «The Stoic Criterion of Identity», *Phronesis* 2 (1982), 255-275.
— «The negated Conjunction in Stoicism», *Elenchos* 5 (1984), 311-316.
R. W. SHARPLES, «Soft Determinism and Freedom ín early Stoicism», *Phronesis*, 31 (1986), 266-279.
— «On Chrysippus, Sophocles, and dead people who aren't here anymore», *Liverpool Classical Monthly* 16.6 (1991), 91-92, y 17 (1992), 74.
T. TIELEMAN, *Galen & Chrysippus on the Soul. Argument and Refutation in* De Placitis *Books II-III,* Leiden-Nueva York-Colonia, 1996.
—, *Chrysippus on Affections,* Leiden, 2004.
R. B. TODD, «Chrysippus on Infinite Divisibility», *Apeiron* 7 (1973), 21-30.
D. TSEKOURAKIS, *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, Wiesbaden, 1974.
A. J. VOELKE, «La fonction thérapeutique du logos selon Chrysippe», *Étud. Lett.* 4 (1981), 57-71.
R. WESTMAN, «Chrysipp III 761 und der Dialog *Kleitophon*», *Eranos* 59 (1961), 89-100.

TESTIMONIOS SOBRE LA VIDA Y LAS OBRAS DE CRISIPO

A) VIDA, MAESTROS, DISCÍPULOS Y ENSEÑANZA

1 Diógenes Laercio, VII 179-189

Crisipo, hijo de Apolonio, de Solos[1] (o de Tarso, como 179 dice Alejandro en las *Sucesiones*[2]), discípulo de Cleantes. Primero practicaba la carrera de fondo[3], pero más tarde, tras seguir las lecciones de Zenón (o de Cleantes, como dicen

---

[1] La fama de Solos (actual Soli) de Cilicia como patria de Crisipo se mantuvo a lo largo de la Antigüedad, cf. Estr., XIV 5, 8 *(SVF* II 1a): «Entre los hombres de renombre que aquí nacieron *(sc.* en Solos) está Crisipo, el filósofo estoico, cuyo padre era de Tarso, pero se trasladó desde allí». El origen del padre explica la variante que aportaba Alejandro y que aparece de nuevo en los test. 3, 14 y, tal vez, 2 (si aceptamos el suplemento de Dorandi); cf., además, Dión de Prusa, XXXIII 53 *(SVF* II 10a), si es que el filósofo aludido es Crisipo. El origen de Solos aparece también en Gal., *Protréptico* 7, pág. 8, 22 Kaibel, Solino, 38, 9 (ambos textos recogidos como *SVF* II 1b) y Plut., *Exil.* 605B, quien menciona a Crisipo, junto con los filósofos de la escuela hasta Diógenes de Babilonia, como ejemplo de quienes vivieron voluntariamente en tierra extranjera por desinterés de los asuntos públicos, cf., *infra,* test. 7.

[2] Fr. 7 Giann.; *FGrHist* 273 F 91.

[3] También de Cleantes se cuenta su dedicación primera al pugilato, cf. Diróg. Laerc., VII 168 *(SVF* I 463).

Diocles y la mayoría de los autores[4]), se apartó de él cuando aún vivía y llegó a ser alguien en la filosofía. Era un hombre de buen natural y gran agudeza en cualquier disciplina, de modo que en casi todas las cuestiones disintió de Zenón, así como de Cleantes, a quien solía decir que sólo precisaba la enseñanza de las doctrinas y que ya encontraría él mismo las demostraciones. Sin embargo, se arrepentía cada vez que se oponía a él, por lo que decía constantemente:

En todo soy yo un hombre dichoso
salvo con Cleantes, sólo en esto no tengo fortuna[5].

180 Fue tal su fama en las cuestiones dialécticas que era opinión general que si los dioses tuvieran dialéctica no podría ser otra que la de Crisipo[6]. Pero, si bien abundaba en los temas, no acertó en el estilo. Fue el más laborioso, más que cualquier otro, como es evidente por su escritos[7]. En efecto, su número rebasa los setecientos cinco, pues muchas ve-

[4] Zenón muere en 262/1 a. C., por lo que esta noticia no es imposible. Sin embargo, Crisipo no aparece mencionado como discípulo de Zenón en Dióg. Laerc., VII 37-38. El magisterio de Cleantes es señalado por la *Suda*, *s.v.* «Cleantes», (K 1711), además de en los tests. 3 y 9; Introducción, págs. 20-21.

[5] Adaptación de Eur., *Or.* 540-541.

[6] Texto recogido como L.-S., 31Q.

[7] La extensión de la producción literaria de Crisipo fue famosa en la Antigüedad; léase al respecto la anécdota sobre Nerón y el filósofo estoico Cornuto que transmite Dión Casio, LXII 29, 3: «Como algunos estimaran que había escrito (*sc.* Nerón) cuatrocientos libros, Anneo Cornuto dijo que muchos libros eran ésos y que nadie los leería; y cuando alguien dijo: «Pero Crisipo, al que alabas y emulas, escribió muchos más», aquél respondió: «Pero aquéllos son útiles para la vida de los hombres». Y por ello fue castigado con el destierro». Sobre Crisipo como escritor, cf. *infra* test. 31-42. Según la *Vida de Persio* 4, pág. 31 Clausen, en la biblioteca de este poeta, que heredaría el estoico Cornuto, figuraban (o la constituían) los más de setecientos libros de Crisipo.

ces multiplicaba sus escritos, ensayando sobre el mismo asunto y escribiendo lo que le venía a la cabeza, corrigiendo[8] una y otra vez y añadiendo el testimonio del mayor número de citas. Hasta tal punto que una vez había citado en uno de sus escritos la práctica totalidad de la *Medea* de Eurípides, y uno que tenía en sus manos el libro respondió a quien le
preguntaba qué leía: «La *Medea* de Crisipo». También Apo- 181
lodoro de Atenas, en su *Colección de doctrinas*, queriendo poner en evidencia que las obras de Epicuro, aún estando escritas con recursos propios y careciendo de citas, eran miles de veces más numerosas que los libros de Crisipo, dice literalmente así: «Si alguien borra de los libros de Crisipo las citas ajenas, se habrá de quedar con la hoja vacía». Esto decía Apolodoro[9]. Y la anciana que le atendía, según dice Diocles[10], decía que escribía diariamente quinientas líneas.

Hecatón dice que se había dedicado a la filosofía porque su herencia paterna había sido confiscada por la hacienda real[11].

---

[8] MANSFELD, «Diogenes Laertius on Stoic philosophy», pág. 300, propone leer «⟨no⟩ corrigiendo», lo cual concuerda con DIÓG. LAERC., X 26-27 (test. 47) acerca del descuido propio de Crisipo en comparación con Epicuro.

[9] Se trata del filósofo epicúreo al frente de la escuela en la segunda mitad del siglo II a. C., conocido con el sobrenombre de «Tirano del Jardín», cf. T. DORANDI, «Apollodore», A 243, *DPhA* I, pág. 271.

[10] El manuscrito F da «Dioclides». Sobre Diocles, cf. Introducción, pág. 19, n. 33.

[11] Fr. 27 GOMOLL. Sobre Hecatón, filósofo estoico entre los siglos II y I a. C., discípulo de Panecio y condiscípulo de Posidonio, cf. Introducción, pág. 17, nota 27. ERSKINE, *Hellenistic Stoa*, pág. 98, sitúa este incidente durante la tercera guerra de Siria (246-241), cuando Ptolomeo III conquista parte de Cilicia, y aporta en nota 76 documentación sobre la incautación de dinero en Solos que daría plausibilidad a la hipótesis. Sobre su carácter tópico en la vida de los filósofos, llevados a la filosofía por un accidente que los priva de sus posesiones, cf. Introducción, págs. 16-17. Hecatón (DIÓG.

182 Era modesto de cuerpo, como se puede ver por su estatua en el Cerámico[12], que casi está oculta por la estatua ecuestre que tiene al lado, por lo que Carnéades[13] lo llamaba «Cripsipo»[14].

A uno que le echaba en cara que no seguía las lecciones de Aristón, junto con tantos otros, le dijo: «Si hiciera caso de la multitud no me habría dedicado a la filosofía»[15]. A un dialéctico que importunaba a Cleantes proponiéndole sofismas le dijo: «Deja de apartar de los asuntos más serios al que tiene ya la edad y proponnos tales cosas a nosotros los jóvenes». Y en otra ocasión, a uno que mientras indagaba a solas con él discutía sosegadamente, pero se puso a disputar cuando vio que se acercaba mucha gente, le dijo:

LAERC., VII 2) había relatado en este sentido la «conversión» de Zenón como resultado de un naufragio.

[12] Probablemente la que menciona Cicerón en test. 26, cf. nota 86. Para otras noticias sobre estatuas de Crisipo, cf. también tests. 27-28.

[13] Sobre el aprovechamiento que el académico Carnéades hizo de los argumentos filosóficos de Crisipo en su propio interés argumentativo, cf. tests. 43-44 y fr. 17.

[14] Es decir, «que oculta *(kryp-)* un caballo *(híppos)*», más bien que «oculto por un caballo» (así Gigante). La segunda interpretación aludiría a la situación de la estatua. La primera permite también entender una broma de Carnéades referida a una de las argumentaciones que más adelante (§ 187) se atribuyen al propio Crisipo (teniendo en cuenta que la estatua representa a Crisipo en trance de argumentar): quien pronuncia un nombre tiene en la boca lo que el propio nombre designa. Ahora bien, el nombre de Crisipo contiene un caballo *(híppos)* que permanece «oculto» *(kryp-)* en el nombre hasta que es pronunciado. Otra interpretación de la agudeza de Carnéades respecto de esta estatua la ofrece DÖRRIE, «Chrysippos», col. 150.

[15] *SVF* I 389. Aristón de Quíos (*ca.* 320-250 a. C.), discípulo de Zenón conocido por el apodo «la sirena», quien transformó las ideas fundamentales del maestro y consiguió sus propios seguidores, llamados «Aristoneos», cf. DIÓG. LAERC., VII 160 *(SVF* I 333), CH. GUÉRARD, F. QUEYREL, «Ariston de Chios», A 397, *DPhA* I, págs. 400-404, y los frs. 42-43, 175.

Ay, ay hermano, tu mirada se trastorna,
estabas cuerdo hace un momento y de repente enloqueces[16].

Cuando bebía en las fiestas se mantenía sosegado, pero 183
se le iban las piernas, por lo cual decía su esclava: «De Crisipo sólo se embriagan las piernas». Era tan orgulloso que una vez que alguien le preguntó: «¿A quién confiaré mi hijo?», le contestó: «A mí, porque si yo creyera que hay alguien mejor, me habría dirigido a él para filosofar». Por lo que afirman que de él se decía:

Sólo él tiene seso, el resto son sombras que se agitan[17],

y

Si no existiera Crisipo no existiría Estoa[18].

Finalmente, acudió a Arcesilao y Lácides, según dice 184
Soción en el libro octavo[19], y practicó la filosofía con ellos en la Academia[20]. Razón por la cual argumentó contra la

---

[16] De nuevo EURÍP., *Or.* 253-254. El texto del segundo verso presenta variantes respecto a la vulgata euripídea.

[17] Referido por Odiseo al alma de Tiresias, que goza de ese privilegio en los infiernos, cf. *Od.* X 495.

[18] Es un trímetro yámbico contestado por Carnéades, según DIÓG. LAERC., IV 62 (test. 44). El verso permite también la traducción por irreal del pasado, que es la forma en que debió entenderlo Carnéades.

[19] Fr 22 WEHRLI.

[20] Markovich restituye la lectura de los mss. *paragenoménois*, de suerte que la traducción podría ser: «Finalmente, ... estudió filosofía con Arcesilao y Lácides, cuando éstos entraron en la Academia». Arcesilao de Pitane dirigió la Academia desde *ca.* 268-264 a 244/3. Lácides sucedió a Arcesilao en 244/3 ó 241/0 hasta el año 226/5 ó 225/4, cuando, por razón de su mala salud, delegó el puesto en un consejo. Sobre esta noticia, cf. Introducción, pág. 22, nota 41.

experiencia y a favor de ella, y sobre las magnitudes y cantidades, según el método de la Academia[21].

Un día que daba su lección en el Odeón, dice Hermipo[22] que fue invitado por sus discípulos a un sacrificio y allí, tras beber vino dulce sin mezcla, se sintió mareado y al quinto día marchó de entre los hombres, tras vivir setenta y tres años, en la olimpiada ⟨ciento⟩ cuarenta y tres[23], como dice Apolodoro en las *Cronologías*[24]. Uno de nuestros poemas dice:

Sintió un vahído tras apurar a Baco a boca llena
Crisipo, y no tuvo en consideración
ni el Pórtico ni su patria ni su vida,
sino que marchó a la morada de Hades[25].

185 Pero algunos dicen que murió de un ataque de risa: como un burro se había comido sus higos, le dijo a la vieja: «Dale ahora vino puro al burro para que se eche un trago», y, tras soltar una excesiva carcajada, murió[26].

[21] Cf. frs. 16-18 y nota a los títulos sobre las obras fruto de esta enseñanza académica.

[22] Fr. 59 Wehrli.

[23] 208/7-205/4 a. C. El texto de Diógenes Laercio da la olimpiada cuadragésimo séptima. Desde Menagio la referencia está corregida según la información de la *Suda;* cf. test. 3.

[24] *FGrHist* 244 F 46.

[25] *Ant. Pal.* VII 706.

[26] Una anécdota semejante es atribuida al cómico Filemón, también de Solos, en Ps. Luciano, *Longevos* 25 y Valer. Máx., IX 12, ext. 6 (test. 5 A.-K.). Para el sentido de la anécdota, cf. Ps. Luciano, *El asno* 47: «Y alguien dijo: 'Este asno beberá también vino si alguien lo mezcla y se lo ofrece'. Así lo ordenó el amo y yo bebí lo que se me ofreció». Paus., I 29, 15 (*SVF* I 36b) menciona su tumba, junto con la de Zenón, entre las que se encuentran en las inmediaciones de la Academia.

Parece que fue persona altanera. Por ejemplo, con haber escrito tantos libros ninguno dedicó a rey alguno. Le bastaba con su viejecilla tan sólo, como dice Demetrio en sus *Homónimos*[27]. Y cuando Ptolomeo escribió a Cleantes que viniera él mismo a su corte o enviara a otro, Esfero acudió, pero Crisipo declinó el ofrecimiento[28]. Tras hacer venir a los hijos de su hermana, Aristocreonte y Filócrates, los educó[29]. Y fue el primero en atreverse a dar lecciones al aire libre en el Liceo, como cuenta el mencionado Demetrio.

Hubo también otro Crisipo, de Cnido, médico, de quien 186 dice Erasístrato que sacó el mayor provecho. Y otro, hijo de éste, médico de Ptolomeo, que por una calumnia fue apresado y castigado a los azotes[30]. Otro, discípulo de Erasístrato, y otro que escribió unas *Geórgicas*[31].

El filósofo planteaba los siguientes razonamientos[32]: «El que revela los Misterios a los no iniciados comete impiedad; el hierofante revela a los no iniciados ⟨los Misterios⟩[33]; luego el hierofante comete impiedad». Otro: «Lo que no hay en

---

[27] Fr. 24 MEJER.

[28] Se trata de Ptolomeo III Evérgetes. La invitación habría que situarla antes de 230, cf. ERSKINE, *Hellenistic Stoa*, págs. 98 y, sobre la intensa carrera política de Esfero, cf. *ibid*, págs. 97-100. Esfero tuvo estrecha relación con el rey espartano Cleómenes en cuyas idea pudo tener nfluencia, cf. PLUT., *Vida de Cleomenes* 2, 11 (*SVF* I 622, 623). DIOG. LAERC., VII 177-178 le atribuye 31 títulos.

[29] Sobre Aristocreonte, cf. tests. 13 y 28 y nota 88.

[30] Cf. Escolios a TEÓCRITO, XVII 128, págs. 324-325 WENDEL.

[31] Sobre los homónimos de Crisipo y su controvertida cronología, cf. R. GOULET, «Chrysippe de Cnide», C 119, *DPhA* II, págs. 325-329.

[32] Una relación semejante de argumentos con algunas variantes de interés aparece en *Suda*, *s.v.* «Crisipo», (X 569), vol. IV, págs. 830 s. ADLER, recogido como *SVF* II 279 *(FDS* 1206). La versión que da la *Suda* de algunos argumentos ha servido ocasionalmente para corregir la que traducimos, como indicamos en las notas.

[33] Suplemento de Von Arnim.

la ciudad tampoco lo hay en la casa; no hay un pozo en la
ciudad; luego tampoco en la casa»[34]. Otro: «Hay una cabe-
za; tú no la tienes; hay una cabeza ⟨que no tienes⟩; luego no
187 tienes cabeza»[35]. Otro: «Si hay alguien en Mégara, no está
en Atenas; un hombre hay en Mégara; luego no hay un hom-
bre en Atenas»[36]. De nuevo: «Si dices algo, eso sale por tu
boca; dices 'carro'; luego un carro sale por tu boca»[37]. Y:
«Si no has perdido algo lo tienes; pero no has perdido los
cuernos; luego cuernos tienes». Otros dicen que éste es de
Eubúlides[38].

Hay quienes atacan a Crisipo por tener escritas muchas cosas en tono escandaloso e impúdico. Por ejemplo, en el escrito *Sobre los antiguos fisiólogos* elabora de manera ver-

---

[34] Los mss. BPF y la entrada de la *Suda* citada en la nota anterior dan la versión afirmativa de la primera premisa. Es el texto que acepta Markovich.

[35] Este razonamiento no responde a ningún esquema de silogismo estoico. El suplemento al texto es de Menagio a partir del texto de la *Suda*.

[36] Es decir no hay nadie en Atenas. Se trata del argumento conocido como Nadie, al que Crisipo dedicó una serie de obras (111 y 113 H.-G.). En Dióg. Laerc. VII 82 aparece con sólo la primera premisa y con indicaciones de lugar «aquí» y «Rodas» respectivamente en la proposiciones del condicional) que Frede, *Die stoische Logik*, págs. 56-57, restaura siguiendo el ejemplo atribuido aquí a Crisipo. Sobre los problemas textuales y el sentido de la paradoja, cf. fr. 380 y nota.

[37] Sobre este argumento, cf. Clem. de Al., *Estróm.* VIII 9, 26, 5 *(FDS* 763), quien lo cita usando el nombre 'casa' en lugar de 'carro'.

[38] Eubúlides fue un filósofo de la escuela megárica adversario de Aristóteles, cf. test. 65 Döring; sobre él, cf. R. Muller, «Euboulidès de Milet», E 71, *DPhA* III, págs. 245-248. El argumento del cornudo es atribuido a Diodoro Crono en Dióg. Laerc., II 111. Sobre este argumento y el modo de esquivarlo, cf. Aulo Gel., XVI 6, 11 y Clem. de Al., *Estróm.*, VIII 9, 26, 5, quien basa el sofisma en no tener en cuenta el carácter incorpóreo del caso *(ptósis)*.

gonzosa la historia de Hera y Zeus[39] y diciendo hacia la línea seiscientos lo que nadie que no quiera mancillar su boca habría dicho[40]. En efecto, aunque la alabe como física[41], ela- 188
bora, dicen, esta historia de la manera más escandalosa, más apropiada para prostitutas de poca monta que para dioses, sin que ni siquiera esté consignada entre quienes escriben catálogos. ⟨No⟩ se encuentra, en efecto, ni en Polemón ni en

---

[39] La obra es posiblemente el núm. 209 H.-G., cf. fr. 207. La escena mitológica evocada es probablemente la conocida hierogamia de Zeus y Hera en el monte Ida, en *Il.* XIV 160 ss., un pasaje que ya había escandalizado a Platón, *Rep.* III 390c, y que provocará pronto las estrategias alegóricas para conjurar el escándalo; cf. Dión de Prusa, XXXVI 55 *(SVF* II 622), quien describe el episodio como «el matrimonio feliz de Hera y Zeus que celebran en misterios irrevelables los hijos de los sabios»), Cic., *Sobre la naturaleza de los dioses* II 66 *(SVF* II 1075), Serv., *Com. a la «Eneida»* I 47 *(SVF* II 1066), Horácl., *Aleg. Hom.* 38-39; Buffière, *Les mythes d'Homère,* págs. 110-113. La escena, al parecer, había dado lugar también a representaciones plásticas bastante vívidas (de cuya existencia, como vemos, Diógenes duda). Crisipo las habría tenido en cuenta para su interpretación, que tal vez repetió en dos obras diferentes, hábito señalado por sus críticos: en la que aquí se cita y en otra, llamada *Epístolas eróticas* (179 H.-G., fr. 123), que habla de una imagen de Zeus y Hera en Argos. Los frs. 487-488, sin indicación de título (el segundo de los cuales la ubica en Samos), podrían derivar de una u otra obra. Véase, además, el test. 48 y nota.

[40] Mansfeld, «Diogenes Laertius on Stoic philosophy», págs. 345-346 entiende que esta referencia, como la de Dióg. Laerc., VII 33, indica la extensión que Crisipo dedicaba a su exposición (igualmente Gigante, págs. 255 y 311). Schofield, *Stoic Idea of the City*, pág. 6, n. 9, defiende que se trata de una referencia esticográfica al pasaje concreto de la obra de Crisipo, práctica que es rara en la literatura en prosa, cf. *ibid.* nota 11.

[41] La expresión puede entenderse de dos modos: que Crisipo avanzaba en esta obra una interpretación alegórica de la imagen en cuestión (como en el fr. 487, que tal vez pertenecía a esta misma obra), o que el filósofo presentaba el comportamiento de los dioses como natural y, por tanto, exento de cualquier descalificación según la naturaleza, como sugiere el contexto y encontramos en el fr. 123 de *Epístolas eróticas*, cf. Goulet-Cazé, *Kynika*, pág. 54, quien sugiere que es posible que ambos aspectos fueran atendidos por Crisipo.

Hipsícrates, ni tampoco en Antígono, sino que ha sido inventada por él[42]. En *Sobre la república* habla de tener trato con las madres, las hijas y los hijos[43], y lo mismo dice en *Sobre lo que no hay que escoger por sí mismo*, justo al comienzo[44]. En el libro tercero de *Sobre lo justo*, hacia la línea mil, exhorta a devorar a los muertos[45]. En el libro segundo de *Sobre el modo de vida y su provisión*, cuando dice prever
189 cómo se debe proveer el sabio, ⟨añade⟩[46]: «Ahora bien, ¿pa-

---

[42] Polemón de Ilión (primer cuarto del siglo II a. C.) desarrolló una amplia y diligente actividad de indagación anticuaría, especialmente en cuestiones de pintura y estatuaria. Antígono de Caristo (sobre el cual, cf. la edición de T. Dorandi, *Antigone de Caryste. Fragments*, París, 2002; el texto aparece recogido como fr. 46) vivió en la segunda mitad del siglo III a. C. y es conocido por sus escritos sobre las artes plásticas. A ambos autores se les atribuyeron también escritos paradoxográficos. Sobre Hipsícrates, U. von Wilamowitz, *Antigonos von Karystos*, Berlín, 1882, pág. 145, propuso, siguiendo a Köpke, la corrección en «Jenócrates» (corrección que acepta Gigante, pág. 311, e incorpora Markovich), referido al autor que cita, junto con Antígono, Plinio, XXXV 67-68 (fr. 44 y 45* Dorandi). Schofield, *Stoic idea of the City*, pág. 7 nota 12, y Dorandi, *Antigone*, pág. 37, nota 23, manifiestan la conveniente reserva.

[43] Cf. frs. 218-226 (198 H.-G).

[44] Cf. frs. 84-85 (168 H.-G).

[45] Es posible que se refiera a la obra citada con más frecuencia por el título *Sobre la justicia* (170 H.-G.), frs. 88-97. Acerca de la obra que Plutarco compuso en refutación de ésta, cf. test. 57 y nota. El *Pap. Antin.* 61, atribuido a Crisipo en *CPF* I* 30.6, pág. 426-430, aparece la expresión «comerse un hombre», *anthrṓpou phageîn,* cf. Diόg. Laerc., VII 121.

[46] No hay otros testimonios de esta obra, que tampoco figura en el catálogo. Von Arnim pensaba que el título se refería al tratado *Sobre los géneros de vida* y, de acuerdo con esto, corregía *bíou* en *bíōn*. Propone en el aparato crítico corregir el infinitivo «prever» *(pronoeîn)* en la forma personal, propuesta que acepta Goulet. Markovich mantiene el singular y suple al final de la frase el verbo que traducimos por «añade». Gigante, por referencia a Diόg. Laerc., VII 125, suple una negación, de modo que Crisipo defendería que «el sabio *no* debe procurarse medio de vida alguno». Schofield, *Stoic Idea of the City*, págs. 18-20, considera (a partir de la

ra qué hay que proveerlo? Si es para que viva, el vivir es indiferente. Si es por el placer, también es indiferente. Y si es por la virtud, ésta es autosuficiente para la felicidad. Son ridículos los modos de provisión, como los que vienen de un rey, pues pedirá que cedamos ante él. También los que derivan de la amistad, porque la amistad resultará venal por un determinado artículo. Y los que derivan de la sabiduría, pues se volverá mercenaria la sabiduría». Éstas son las acusaciones que se le hacen[47].

2 FILODEMO, *Índice de los estoicos (Pap. Herc. 1018)*, cols. XXXVII, 3-XLI, págs. 90-95 DORANDI

Col. XXXVII ... Crisipo, hijo de Apolonio o Apolónides, de Solos...

Col. XXXVIII ... Y el resto de las cosas las hacía también del mismo modo, y así marchaba siempre a la escuela a la misma hora, y se marchaba a la misma hora, de modo que ningún discípulo suyo se sintiera defraudado...

Col. XXXIX ... escritos sobre la justicia y sus opiniones contra los otros[48]...

Col. XL ... en lo que toca a esta su muerte, se mantuvo firme en la disposición inicial de su vida[49]: ni cuando tenía

paráfrasis que leemos en PS. HESIQUIO, *Vidas de varones ilustres,* fr. 7 MÜLLER) que las palabras citadas a partir de § 189 no son atribuibles a Crisipo, sino a críticos escépticos como Casio, cuyo método de refutación era buscar pasajes contradictorios en los escritos de los estoicos (cf. SCHOFIELD, *ibid.* págs. 8-9); en este caso Casio se aplica contra la conocida doctrina de Crisipo sobre los tres modos de provisión, cf. fr. 73 de *Sobre los géneros de vida.*

[47] Sigue el test. 29.

[48] Probablemente Platón y Aristóteles, contra quienes polemizó Crisipo, cf. núms. 170-172 H.-G. En las líneas que siguen parece que comenzaba una nueva sección, donde se trataba de la frugalidad de Crisipo.

[49] El pasaje puede interpretarse referido a la anciana que le servía, repetidamente mencionada en DIÓG. LAERC., VII 185 (test. 1).

necesidad consintió que alguien le sostuviera el orinal. Se levantaba cuando tenía necesidad como si estuviera sano...

Col. XLI ...se dice que nadie lo vio nunca, ni siquiera apresuradamente, con otros que no fueran discípulos o admiradores[50]...

3 *Suda, s.v.* «Crisipo» (X 568), v. IV, págs. 830 s. ADLER

Crisipo, hijo de Apolónides, de Solos o Tarso, filósofo, discípulo de Cleantes que dirigió la escuela estoica después de Cleantes; murió a los ochenta y tres años tras beber vino sin mezcla y sentir un mareo; según otros, por una risa interminable, en la Olimpiada 143.ª. Compuso más de quinientos libros de filosofía, erudición y gramática.

4 VALERIO MÁXIMO, *Hechos y dichos memorables* VIII 7, 10

La vitalidad de Crisipo alcanzó una edad menor (*sc.* que la de Isócrates), pero no fue, con todo, de breve duración, pues a los ochenta años dejó iniciado el volumen trigésimo noveno de su *Lógica,* que es de una sutileza extremadamente exigente[51]. Y mantuvo su empeño por dejar memoria de su ingenio con tanto trabajo y esfuerzo, que para conocer a fondo lo que escribió haría falta una vida larga.

---

[50] Las columnas sucesivas (XLI-XLV) no permiten recuperar textos significativos. N. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos,* Múnich, 1906, pág. 79, postulaba que en ellas se describía la doctrina de Crisipo. En la col. XLV comenzaba probablemente la lista de discípulos de Crisipo que seguimos leyendo en col. XLVI-XLVII; cf. DORANDI, *La stoà,* pág. 162, para otras propuestas de reconstrucción.

[51] Se refiere probablemente al escrito núm. 119 H.-G., que cierra el catálogo de las obras lógicas (cf. test. 29). Los fragmentos transmitidos por el *PHerc.* 307 (cf. fr. 19) son probablemente de esta obra.

5 PSEUDO LUCIANO, *Longevos* 20

Crisipo vivió ochenta y un años.

6 DIÓN DE PRUSA, XLVII 2

Así, yo me admiraba antes de los filósofos que abandonaban su patria sin que nadie los forzara, y preferían pasar la vida entre otra gente, por más que declaraban que hay que honrar a la patria y darle el más alto valor, y que para el hombre es conforme a naturaleza dedicarse a los asuntos públicos y participar en política. Me refiero a Zenón, a Cleantes y a Crisipo, ninguno de los cuales permaneció en su país, aunque aquello decían[52].

7 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 2, 1033B-E

Pues bien, puesto que el propio Zenón se distingue por sus muchos escritos, igualmente Cleantes y en mayor grado aún Crisipo, sobre la constitución, el ser gobernado y el gobernar, el juzgar y pronunciar discursos, pero en vida de ninguno de ellos puede hallarse ni mando, ni legislación, ni asistencia a la asamblea, ni discurso ante los tribunales, ni expedición por la patria, ni embajada ni munificencia alguna, sino que, tras probar la escuela, como si de loto se tratara, pasaron en tierra extraña su vida entera, que no fue breve sino prolongada, entre discursos, libros y paseos, no es difícil ver que vivieron más bien según lo que otros escribieron que en conformidad con lo que escribieron ellos mismos, pasando su vida en la tranquilidad que Epicuro celebra, así como Jerónimo[53]. [...] ¿Quién envejeció en una vida de es-

---

[52] Cf. sobre esta ambigüedad de los tres maestros de la escuela estoica, SÉN., *Sobre la tranquilidad del espíritu* 1, 7 (*SVF* I 588).

[53] Fr. 11 WEHRLI. Jerónimo de Rodas fue un peripatético del siglo III a. C., cf. J.-P. SCHNEIDER, «Hiéronymos de Rhodes», H 129, *DPhA* III, págs.701-705. El texto que sigue corresponde al fr. 78 del libro *Sobre los*

cuela como ésa más que Crisipo, Cleantes, Diógenes, Zenón y Antípatro, quienes abandonaron su patria, no por desavenencia alguna, sino para poder vivir en tranquilidad enseñando y conversando en el Odeón o en el cabo Zóster[54]?

8 QUINTILIANO, *Institución de la oratoria* XII 7, 9

Ahora bien, si el estado de su economía exigiera algo más para cubrir sus necesidades, aceptará *(sc.* el orador), según las leyes de todos los sabios, una recompensa, como también en el caso de Sócrates se contribuyó a su mantenimiento, y tanto Zenón como Cleantes y Crisipo aceptaron donaciones de sus discípulos.

9 CLAUDIO ELIANO, *Historias curiosas,* fr. 1 HERCHER

Crisipo de Solos vivía con muy pocos medios, pero *Cleantes, incluso con muchos menos.*

10 DAMASCIO, *Vida de Isidoro* fr. 36, 9-11 ZINTZEN

Pues entre lo antiguos, Aristóteles y Crisipo fueron los mejor dotados, pero también los más entregados al estudio y, además, laboriosos, aunque no alcanzaron completar la ascensión[55].

---

géneros de vida, donde se trataban las cuestiones de la relación del sabio con la política, en especial con los monarcas.

[54] Sobre la enseñanza en el Odeón, cf. test. 1 § 187. El cabo Zóster es situado por ESTR., IX 1, 21 en la costa del Ática antes de llegar a Sunion. La conexión con los filósofos sigue siendo enigmática. Cherniss incorpora en nota la sugerencia de Madvig de que se trataba de un lugar donde los filósofos solían retirarse a descansar.

[55] Se refiere a que no alcanzaron, como Porfirio, Jámblico, Siriano y Proclo, la ciencia de las cosas divinas.

CRISIPO Y LA ESCUELA ESTOICA

11 ORÍGENES, *Contra Celso* II 12

También Crisipo ataca en muchos pasajes de sus escritos a Cleantes e innova frente a las opiniones de quien fue su maestro cuando era joven y de quien tomó los principios de la filosofía. [...] Y se dice que durante cierto tiempo impartió sus lecciones junto a Cleantes[56].

12 *Suda*, *s.v.* «Discípulos crisipeos» (X 567), vol. IV, pág. 830 ADLER

Crisipeos: discípulos de Crisipo[57].

13 FILODEMO, *Índice de los estoicos (Pap. Herc. 1018)*, cols. XLVI-XLVII, págs. 96-99 DORANDI

Col. XLVI ... Hilo de Solos[58], quien había antes asistido a las lecciones de Esfero, según Aristocreonte en *El sepulcro de Crisipo*[59]. Diáfanes de Temnos...[60]

Col. XLVII [...] xístrato, Teón, Amaranteo, Timóstrato, Noeto, Apeles, Laodamante, Aristobulo, Menécrates, Herá-

[56] Era famosa la pugnacidad filosófica de Crisipo, cualidad que algunos extendían a toda la escuela, cf. NUMENIO en EUS., *Prep. Evang.* XIV 5, 4 (*SVF* II 20; *FDS* 225a).

[57] Sobre esta denominación, cf. Introducción, pág. 23, nota 43.

[58] Sobre este discípulo de Crisipo, cf. R. GOULET, «Hyllos de Soles», H 174, *DPhA* III, pág. 814.

[59] Cf., para las obras dedicadas a Crisipo, *infra,* tests. 55-59; acerca de Aristocreonte, citado en test. 1, § 185, el test. 28 y nota.

[60] Cf. R. GOULET, «Diaphanès de Temnos», D 93, *DPhA* II, pág. 758 para la identificación de este personaje que pudo ser discípulo de Crisipo.

clides, Esfero, Arquefonte, Aristocles, Diodoro, Diocles, Metrodoro, Ninfis, Herea, Anaxígenes..., Cleón[61]...

14 SUDA, *s.v.* «Zenón» (Z 80), vol. IV, pág. 507 ADLER[62]

Zenón, hijo de Dioscúrides, de Tarso, según otros de Sidón, filósofo, discípulo del filósofo estoico Crisipo de Tarso y sucesor suyo[63].

15 CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* I 2, 6

¿Qué dejó sin tratar Crisipo en las doctrinas estoicas? Y sin embargo, seguimos leyendo a Diógenes[64], Antípatro[65],

---

[61] Sobre esta lista de discípulos de Crisipo, muchos de los cuales aparecen en las dedicatorias de las obras del catálogo: Apeles (Apolas), Aristobulo, Aristocles, Cleón, Diocles, Diodoro, Heraclides, Laodamante, Menécrates, Metrodoro, Esfero y Timóstrato (las referencias aparecen en las notas a las obras correspondientes), cf. GOULET, «Chrysippe», pags. 334-345. CRÖNERT, *Kolotes*, págs. 79-81, considera que la fuente de Filodemo es Apolonio de Tiro, sobre el cual cf. Introducción, págs. 49-50.

[62] ZENÓN DE TARSO, fr. 1 (*SVF* III, pág. 209).

[63] La vida del sucesor de Crisipo (sobre el que sabemos muy poco) seguía a la del maestro en la parte perdida del libro VII de Diógenes Laercio y en el *Pap. Herc.* 1072, cols. XLVII-XLVIII, págs. 98-99 DORANDI (fr. 2, *SVF* III pág. 209). Cf. DIÓG. LAERC., VII 35 (fr. 1 *SVF* III, pág. 209): «Ha habido ocho Zenones, (...) en quinto lugar el discípulo de Crisipo, que escribió pocos libros, pero dejó muchos discípulos». Sobre sus diferencias con Crisipo, cf. fr. 421 y fr. 511. Su padre ha sido identificado con el destinatario de numerosas obras de Crisipo.

[64] Diógenes de Babilonia, discípulo de Crisipo y de Zenón de Tarso, cf. CH. GUÉRARD, J.-P. DUMONT, D. DELATTRE, «Diogène de Séleucie, dit le Babylonien», D 146, *DPhA* II, págs. 807-810.

[65] Antípatro de Tarso (*ca.* 210-130 a. C.), discípulo y sucesor de Diógenes de Babilonia, autor de una obra en la que comparaba a Cleantes y Crisipo para distinguir sus doctrinas, cf. Ch. GUÉRARD, «Antipatre de Tarse», A 205, *DPhA* I, págs. 219-223 e *infra* test. 55.

Mnesarco[66], Panecio y a muchos otros, en primer lugar a nuestro Posidonio[67].

16 Diógenes Laercio, I 14-15

La una *(sc.* la filosofía jonia) termina con Clitómaco, 14
Crisipo y Teofrasto[68]; la itálica, con Epicuro. De Tales, en efecto, *(sc.* fue discípulo) Anaximandro, de éste Anaxímenes, de éste Anaxágoras, de éste Arquelao, de éste Sócrates, quien dio inicio a la filosofía ética, del cual los demás socráticos y Platón, quien fundó la Academia Antigua; de éste, Espeusipo y Jenócrates, de éste, Polemón, de éste, Crántor y Crates, de éste, Arcesilao, el que instituyó la Academia Media; de éste, Lácides, quien filosofó conforme a la Academia Nueva, de éste, Carnéades, de éste, Clitómaco y así llega
hasta Clitómaco. Hasta Crisipo termina de este modo: de 15
Sócrates *(sc.* fue discípulo) Antístenes, de éste, Diógenes el Perro, de éste, Crates el Tebano, de éste, Zenón de Citio, de éste, Cleantes, de éste, Crisipo. Hasta Teofrasto, de este modo: de Platón *(sc.* fue discípulo) Aristóteles, de éste, Teofrasto. Y la filosofía jonia termina de este modo.

17 Eusebio de Cesarea, *Preparación Evangélica* XV 13, 6-9

Pasemos ahora a la secta de los estoicos. Pues bien, de 7
Sócrates fue discípulo Antístenes, hombre de dignidad propia de Heracles, quien dijo que prefería enloquecer a sentir placer, por lo que recomendaba a los conocidos no extender

---

[66] Mnesarco fue discipulo de Panecio de Rodas; cf. K. von Fritz, «Mnesarchos aus Athen», *RE* 15 (1932), 2272-2274.

[67] Test. 32a E.-K. El test. 30 muestra una carta que acompañaba a un envío de obras filosóficas de Diógenes, Antípatro, Posidonio y Crisipo.

[68] Cf. Máx. de Tiro, *Dis. Fil.* IV 3.

8 ni un dedo por causa del placer[69]; de éste fue discípulo Diógenes el Perro, quien también por la fama de su talante extremadamente salvaje se atrajo muchos adeptos; a éste sucedió Crates y a Crates, Zenón de Citio, quien se constituyó en
9 iniciador de la secta de los filósofos estoicos. A Zenón lo sucedió Cleantes y a Cleantes, Crisipo, a éste, otro Zenón y los siguientes. Se dice que todos ellos practicaron destacadamente la vida rigurosa y la dialéctica.

18 Pseudo-Galeno, *Historia filosófica* 3, pág. 600, 4-11 DG

De entre los innumerables discípulos de Sócrates, entiendo que no está por debajo de ninguno Antístenes, el que introdujo el modo cínico en el género de vida. De éste fue émulo Diógenes, quien se asimiló a él en sus prácticas. De éste fue discípulo Zenón de Citio, quien descubrió la filosofía estoica. A sus lecciones acudió Cleantes y de éste fue discípulo Crisipo, quien adoptó el mismo género de vida. Discípulo de éste fue Diógenes de Babilonia, quien fue maestro de Antípatro. De éste fue discípulo Posidonio.

19 Hipólito de Roma, *Refutación de todas las herejías* I, Índice, 5

Dialécticos: Aristóteles, discípulo de Platón. Éste estableció la dialéctica. Estoicos: Crisipo y Zenón[70].

---

[69] Fr. 122 Giann. Sobre la importancia de Antístenes de Atenas como discípulo directo de Sócrates en la construcción de las sucesiones, cf. Introducción, págs. 10-11.

[70] Los fr. 399, 463, 479, derivan también de la *Refutación* y pertenecen a la doxografía física que ocupa el capítulo 21 del libro primero de esta obra, conocido como *Philosophoúmena* (DG, págs. 550-556). Hipólito señala el estilo marcadamente dialéctico que caracteriza a las exposiciones de los estoicos y atribuye el conjunto de las doctrinas a Zenón y Crisipo, en virtud de su acuerdo *(homodoxía).* Según J. Mansfeld, *Heresiography*

20 Epicteto, *Disertaciones* I 4, 5-10[71]

¿Cómo, entonces, reconocemos que la virtud es algo así, pero buscamos y mostramos el progreso en otras cosas? ¿Cuál es la obra de la virtud? «La serenidad.» ¿Quién progresa, entonces? ¿El que tiene leídas muchas obras de Crisipo? ¿Es que la virtud es eso, haber entendido a Crisipo?

---

in context. Hippolitus' Elenchos as a source for Greek Philosophy, Leiden, 1992, págs. 48-49, los estoicos pertenecen, para Hipólito, a la sucesión pitagórica (cf. *Réfut.* IX 27, 3), de la que es también una rama Aristóteles *(ibid*, págs. 51 y 237-242).

[71] El prestigio de la figura y las obras de Crisipo como referente escolar en la enseñanza de la filosofía es patente a lo largo de las *Disertaciones,* cf. Hershbell, «Epictetus and Chrysippus». En I 10, 10, el contenido de la filosofía se resume en «considerar a partir de Crisipo cuál es el gobierno del Universo y qué lugar tiene en él el animal racional; considera también quién eres tú y cuál es el bien y el perjuicio tuyo». Para obras concretas estudiadas en la escuela, cf. frs. 10, 168. Véanse, además, II 16, 34 («¿Qué hacías en la escuela, qué escuchabas, qué aprendías? ¿Por qué te dabas el título de filósofo, cuando podías decir la verdad: 'He trabajado algunas introducciones y leído obras de Crisipo'»); 17, 34 (referencia a un libro sobre la paradoja del mentiroso, tal vez *Sobre el mentiroso*, a Aristocreonte, en tres libros (núm. 96 H.-G.), aunque puede tratarse de alguno de los núms. 94-104, serie V-VII de la sección IV del área lógica del catálogo laerciano); 40 («aunque leas todas las introducciones y tratados de Crisipo... »); 23, 44 («¿Qué impide, aun resolviendo silogismos como Crisipo, ser desgraciado... ?»); III 2, 13 («¿... qué quieres parecer? ¿Que eres literato, que has leído a Crisipo ...?»); 24, 81 («¿Qué mal te ha hecho la filosofía? ¿Qué injusticia cometió contigo Crisipo para que demuestres con tu acción que sus esfuerzos eran inútiles?»); IV 9, 6 («En lugar de a Crisipo y Zenón lees a Aristides y Eveno»). Cf. además, Aulo Gelio, XIX 1, 4 14-21 *(FDS* 366): «Sacó de su alforja el libro quinto de las *Disertaciones* de Epicteto reunidas por Arriano, las cuales qué duda cabe que están de acuerdo con los escritos de Zeón y Crisipo»; el libro trata del asentimiento del sabio y su reacción a las impresiones más formidables. Sobre el desarrollo de la enseñanza de la filosofía, cf. I. Hadot y P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, Paris, 2004, págs. 16-21, y, sobre este texto, H. A. Long, *Epictetus. A Socratic guide to life*, Cambridge, 2002, págs. 45-46.

Porque, si es eso, reconocidamente el progreso no es otra cosa que entender muchos escritos de Crisipo. Pero, en tal caso, estamos reconociendo, de un lado, que una cosa produce la virtud, y declarando, de otro, que el acercamiento, el progreso, produce otra.

«Ése, dice, es capaz ya incluso de leer por sí mismo a Crisipo». ¡Bien progresas, hombre, por los dioses! ¡Qué progreso! «¿Por qué te burlas de él?» ¿Y por qué lo desvías tú de que tome conciencia de sus propios males?

21 EPICTETO, *Disertaciones* I 17, 13-29[72]

¿Es, entonces, eso lo grande y lo admirable, comprender a Crisipo o interpretarlo? «¿Y quién dice eso?» ¿Qué es, entonces, lo admirable? «Comprender la voluntad de la naturaleza». ¿Qué entonces? ¿La sigues tú por ti mismo? ¿De qué tienes todavía necesidad? Porque si es verdad lo de que todo el mundo yerra involuntariamente[73] y tú has asimilado la verdad, por fuerza actúas ya rectamente. «Pero, por Zeus, no sigo la voluntad de la naturaleza». ¿Quién, entonces, la interpreta? «Dicen que Crisipo». Voy, pues, e indago qué dice este intérprete de la naturaleza. Ya empiezo a no entender lo que dice y busco al que lo interprete. «Mira a ver qué quiere decir esto». Como si fuera latín. ¿Qué orgullo del intérprete hay aquí, entonces? Ni, en justicia, del propio Crisipo, si es que sólo interpreta la voluntad de la naturaleza, pero no la sigue él mismo. ¿Cuánto más que el que lo interpreta? Ni tenemos siquiera necesidad de Crisipo por sí mismo, sino

---

[72] Cf. *Manual* 49: «Cuando alguien se da aires poque puede entender e interpretar los libros de Crisipo, te dirás a ti mismo: "Si Crisipo no hubiera escrito oscuramente, este hombre no tendría razones para darse aires"». El texto incluido tanto por Von Arnim como por Hülser es considerablemente más reducido (sólo los párrafos 15-17).

[73] PLATÓN, *Prot.* 345d.

para poder seguir a la naturaleza, como tampoco del adivino por sí mismo, sino porque por su intermedio creemos averiguar el futuro y las señales que dan los dioses, ni de las entrañas por sí mismas, sino porque por su intermedio se dan las señales, ni admiramos al cuervo o la corneja, sino al dios que por su intermedio nos da señales.

22 Epicteto, *Disertaciones* III 21, 7

Yo explicaré las obras de Crisipo como nadie, analizaré de la manera más clara su expresión y le añadiré algo del ímpetu de Arquedemo y Antípatro[74].

23 Quintiliano, *Institución Oratoria* XII 1, 18

Porque si estos hombres (*sc.* Cicerón o Demóstenes) quedaron por debajo de la virtud suprema, responderé yo a los que preguntan si fueron oradores como los estoicos responderían, si se les preguntara si Zenón, Cleantes o el mismo Crisipo fueron sabios: que fueron, ciertamente, grandes y venerables, pero, con todo, no alcanzaron lo que la naturaleza humana tiene de más elevado.

24 Luciano, *Subasta de vidas* 20-25

Zeus: Llama a otro, a aquel rapado al cero, el de cara se- 20
ria, el de la Estoa.

Hermes: Bien dices, porque parece que lo espera una buena multitud de gente que se ha presentado en el merca-

---

[74] Sobre Arquedemo de Tarso, fr. 4 (*SVF* III, pág. 262), discípulo de Diógenes de Babilonia, cf. Ch. Guérard, «Archédèmos de Tarse», A 307, *DPhA* I, págs. 331-333. Antípatro, también de Tarso, fue condiscípulo suyo y sucesor del maestro, cf. Ch. Guérard, «Antipatros de Tarse», A 205, *DPhA* I, págs. 219-223. Los tres filósofos aparecen también vinculados en Epict., II 17, 40 y III 2, 13 como expertos en materia lógica.

do. ¡Vendo la virtud misma! ¡La vida más perfecta! ¿Quién quiere saber él solo todas las cosas[75]?

COMPRADOR: ¿Cómo es eso que dices?

HER.: Que sólo éste es sabio, sólo éste hermoso, sólo éste justo, valiente, rey, orador, rico, legislador y todo cuanto hay.

COM.: ¿También es sólo él cocinero y por Zeus, curtidor, carpintero y cosas de ese género?

HER.: Así parece.

21 COM.: Ven, buen hombre, y dime a mí, a tu comprador, qué eres y si no te molesta que te vendan y ser esclavo.

CRISIPO: De ningún modo. No está en mi poder esto y cuanto no está en mi poder resulta ser indiferente.

COM.: No entiendo cómo dices.

CR.: ¿Qué estás diciendo? ¿No entiendes que de estas cosas unas son preferidas y otras, a su vez, no preferidas?

COM.: Tampoco ahora lo entiendo.

CR.: Es natural, pues no estás habituado a nuestros términos ni tienes la representación comprensiva, pero el virtuoso que ha aprendido la materia lógica no sólo sabe esto, sino también qué es predicado completo e incompleto, cuáles son sus cualidades y cuánto se diferencian entre sí[76].

COM.: ¡Qué sabiduría! No me ocultes eso del predicado completo e incompleto. ¡Es que no sé cómo me ha impresionado la forma de esos nombres!

---

[75] Hermes hace de una de las afirmaciones más conocidas y soprendentes del estoicismo, la de la perfección absoluta del sabio estoico, un reclamo para su mercancía.

[76] Sobre la «representación comprensiva», piedra angular de la epistemología estoica en calidad de criterio, cf. fr. 34 de *Sobre la razón* e Introducción, pág. 58. La distinción entre predicados completos e incompletos es igualmente una distinción básica de la dialéctica; cf. Introducción, pág. 61.

Cr.: No hay problema. Pues si un cojo tropieza con aquel mismo pie que cojea con una piedra y se hiere imprevistamente, tiene como predicado completo la cojera, mas adquiere por añadidura la herida como predicado incompleto.

Com.: ¡Qué agudeza! ¿Y qué otra cosa dices saber? 22

Cr.: Cadenas de argumentos con los que atenazo a los que conversan conmigo, los encierro y los hago callar poniéndoles un bozal con todo el arte: el nombre ilustre de esta facultad es Silogismo.

Com.: ¡Por Heracles! Me hablas de algo realmente invencible y violento.

Cr.: Mira, ¿tienes un hijo?

Com.: Sí.

Cr.: Si un cocodrilo lo encuentra mientras anda perdido cerca del río y te lo arrebata y después te promete devolvértelo si aciertas lo que ha resuelto sobre la devolución del niño, ¿qué dirás que ha decidido? [77].

Com.: Difícil es contestar a lo que preguntas. No sé qué decir para recobrarlo. Pero tú, ¡por Zeus!, responde y sálvame a mi hijo antes de que lo engulla.

Cr.: ¡Ánimo! Te enseñaré además otras cosas más maravillosas.

Com.: ¿Como cuáles?

Cr.: El argumento Segador, el Dominante [78], y finalmente, el de Electra y el Cubierto.

---

[77] Sofisma emparentado con el llamado 'Mentiroso' *(pseudómenos)*, al que Crisipo dedicó varios libros, cf. test. 29, núms. 94-104 H.-G., y Siriano, Escolios a *Hermóg., Sobre las situaciones,* vol. II, pág. 42 Rabe *(SVF* II 286), donde se pone como ejemplo la famosa disputa entre Protágoras y su discípulo Evatlo sobre el pago de los honorarios, cf. fr. 76 de *Sobre los géneros de vida.*

[78] Sobre estos argumentos de origen megárico, cf. test. 1, § 186. El Segador *(therízōn),* cf. Amon., *Com. a «Sobre la interpret.»,* pág. 131, aparece aludido al final de la escena por el propio Hermes, pero el Domi-

Com.: ¿A qué cubierto y a qué Electra te refieres?

Cr.: A aquella famosa Electra, la de Agamenón, la que las mismas cosas conocía y, a la vez, no conocía. Pues en presencia de Orestes, sin reconocerlo aún y mientras portaba los huesos, al parecer, de Orestes, conocía a Orestes, que era su hermano, pero que ése era Orestes no lo sabía[79].

Com.: Ya.

Cr.: Entonces, dime, si te presento a alguien cubierto y te pregunto si lo conoces, ¿qué dirás?

Com.: Que no lo conozco, evidentemente.

23 Cr.: Pero hete aquí que se trataba de tu padre, así que, si no lo conoces, parece que no conoces a tu padre.

Com.: En absoluto, sino que lo descubriré y sabré la verdad. Pero bueno, ¿cuál es el fin de tu sabiduría y qué harás cuando alcances la cumbre de la virtud?

Cr.: Llegaré entonces a lo primero conforme a naturaleza, me refiero a la riqueza, la salud y las cosas de este género[80]. Pero primero es preciso ejercitarse mucho en libros de sutil escritura, aguzando la vista y reuniendo comentarios repletos de solecismos y expresiones absurdas. Y, lo funda-

---

nante *(kyrieúōn),* del que el primero es una variante, no aparece en la parodia de Luciano, cf. fr. 10.

[79] Presupone una escena como la de Sófocles, *Electra* 660-870, en la que la hija de Agamenón llora la fingida muerte de su hermano ante su mismo hermano, que le había traído la urna con sus pretendidos restos sin ser reconocido. La escena fue famosa en la Antigüedad y se decía que el propio Sófocles la había representado en escena. Al Velado dedicó Crisipo al menos una obra, la 109 H.-G.

[80] La distinción estoica fundamental entre el bien auténtico y aquello a lo que la naturaleza nos inclina, que no son bienes propiamente aunque sí preferibles, cf. frs. 538 y ss.

mental, no es lícito llegar a sabio si no has bebido eléboro tres veces seguidas[81].

Com.: Nobles son, por tu parte, esas acciones y muy varoniles. Y de lo de ser tacaño y usurero, —porque veo que eso se te aplica—, ¿qué diremos? ¿que es lo propio de un hombre que ha bebido el eléboro y que es perfecto en la virtud?

Cr.: Por supuesto, sólo al sabio podría convenir hacer préstamos, porque sólo es propio de él hacer silogismos. En efecto, el prestar y calcular *(logízesthai)* los intereses parece estar cerca de hacer silogismos *(syllogízesthai)* y sólo es propio del virtuoso tanto esto como lo otro, y no sólo intereses simples, como los demás, sino también intereses de los intereses. ¿O es que no sabes que entre los intereses los hay primeros y segundos como descendientes de aquéllos? Mira el silogismo: si se ha de cobrar el primer interés, también el segundo; pero se cobrará el primero; luego también el segundo[82].

Com.: ¿Diremos lo mismo de lo sueldos que recibes de 24
los jóvenes por tu sabiduría? Porque es evidente que sólo el virtuoso cobrará por la virtud.

Cr.: Vas comprendiendo. Porque no es por mí por quien los cobro, sino por el mismo que los da. Puesto que hay un

[81] Eléboro negro, *Helleborus orientalis* o *Cyclophyllus*, remedio clásico contra las diversas variedades de locura; cf. Diosc., *Plantas y remedios medicinales* IV 148 y 162. Alusión a una de las doctrinas paradójicas de los estoicos, que tenían a todo el mundo por loco, excepto al sabio, pero también a la anécdota que se contaba de Carnéades, cf., *infra,* test. 46. Crisipo, además, consideraba, contra Cleantes, la posibilidad de perder la virtud en casos de locura, cf. fr. 530.

[82] Parodia del primer modo de los indemostrables, cf. fr. 241 y 369.

«donador» y un «receptor», yo me entreno a mí mismo en ser «receptor», y al alumno en ser «donador»[83].

Com.: Pero también lo contrario haría falta, que el joven fuera receptor y tú, que eres el único rico, donador.

Cr.: Oye tú, te estás burlando, pero vete con cuidado, no sea que te atraviese con el silogismo indemostrable.

Cl.: ¿Y qué mal viene de ese dardo?

Cr.: Perplejidad y silencio, y retorcerse el pensamiento. Y lo fundamental: si quiero, demostraré que eres una piedra.

Cl.: ¿Cómo? ¿Una piedra? No me parece que seas Perseo, buen hombre.

Cr.: Así: la piedra, ¿es un cuerpo?

Com.: Sí.

Cr.: ¿Qué? El animal, ¿no es un cuerpo?

Com.: Sí.

Cr.: ¿Y tú eres un animal?

Com.: Eso parece.

Cr.: Pues eres una piedra, por ser un cuerpo.

Com.: ¡De ningún modo! ¡Resuélveme, por Zeus, y hazme de nuevo un hombre!

Cr.: No es difícil. Sabe que ya eres de nuevo hombre. Dime, pues, ¿es todo cuerpo animal?

Com.: No.

Cr.: ¿Qué? ¿La piedra es animal?

Com: No.

Cr.: ¿Y tú eres un cuerpo?

Com.: Sí.

Cr.: Y por ser un cuerpo eres animal.

Com.: Sí.

Cr.: Luego no eres una piedra, si es que eres un animal.

---

[83] Sobre las ideas de Crisipo acerca de los beneficios, cf. frs. 278-283 de *Sobre las Gracias* y fr. 529 y nota.

COM.: ¡Bien hecho! Porque ya las piernas se me estaban quedando frías como a Níobe[84], y las tenía ya heladas. Te voy a comprar. ¿Cuánto hay que pagar por él?

HERMES: Doce minas.

COM.: Tómalas.

HER.: ¿Sólo tú lo has comprado?

COM.: No, por Zeus, sino todos estos que ves.

HER.: Muchos son y fuertes de hombros, dignos del argumento del segador.

25 SÉNECA, *Sobre la constancia del sabio* 17, 2

Crisipo cuenta que uno se había indignado porque alguien lo había llamado carnero[85].

---

[84] Níobe quedó convertida en piedra por el sufrimiento causado por la muerte de todos sus hijos e hijas a manos de Apolo y Ártemis. El argumento parodiado puede ser el Dominante, que Crisipo había tratado en su obra *Sobre los posibles,* cf. fr. 10, o el llamado *kyríttōn,* al que alude el escolio a este pasaje (*FDS* 1221), pero del que nada se sabe, excepto lo que podemos concluir del propio pasaje, que sugiere que se trataba de un argumento emparentado con el Nadie.

[85] En lat. *ueruex*, aplicado como insulto a personas muy necias, cf. JUV., *Sát.* X 50.

B) ESTATUAS DE CRISIPO[86]

26 CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* I 11, 39

Mas en Atenas, según escuchaba yo de mi padre cuando se mofaba con agudeza y buen gusto de los estoicos, hay en el Cerámico una estatua de Crisipo sentado con la mano tendida, gesto que quería decir cómo se deleitaba con la siguiente argumentacioncilla: «¿Acaso tu mano, así en la condición en que ahora se encuentra, desea algo? 'Nada desea.' Pero, si el placer fuera un bien, ¿lo desearía? 'Así lo creo.' Luego el placer no es un bien[87]».

---

[86] Sobre estas estatuas, cf. ZANKER, *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der Antike Kunst*, Múnich, 1995, págs. 98-102 y 332-334; POHLENZ, *Stoa*, pág. 41, nota 26, y test. 1, § 182. Sobre la rica iconografía de Crisipo, tanto estatuaria como en monedas, cf. la detallada revisión de F. QUEYREL, «Chrysippe», págs. 361-365. Los bustos del filósofo, copias de los modelos más exitosos, abundaban en época imperial en las casas de personas con pretensiones filosóficas, cf. JUV., *Sát.* II 4-5.

[87] Los gestos de la mano sirvieron ya a Zenón para representar algunas lecciones fundamentales de la doctrina estoica (cf. *SVF* I 66). SIDONIO APOLINAR, *Epístolas* IX 9, 14, hace un extenso catálogo de los gestos emblemáticos de los filósofos y distingue a Crisipo por el gesto de la mano. La descripción que hace Sidonio *(Chrysippus digitis propter numerorum indicia constrictis)* se ha puesto en relación con el pasaje de PLINIO, *Hist. Nat.* XXXIV 88, que habla de una estatua de Eubúlides *digitis computans*

27 PAUSANIAS, *Descripción de Grecia* I 17, 2

En el gimnasio, que no dista mucho del ágora, llamado «de Ptolomeo» por quien lo mandó construir, hay bustos dignos de ser contemplados y un retrato en bronce de Ptolomeo. Allí también está el de Juba de Mauritania y el de Crisipo.

28 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 2, 1033E

Aristocreonte, discípulo y pariente de Crisipo, levantó una estatua de bronce[88], en la que hizo inscribir el siguiente dístico:

Este nuevo Crisipo levantó Aristocreonte,
cuchillo sacrificial de los lazos académicos[89].

---

identificada con la del Cerámico. Pero esta descripción no coincide con la que se lee en el texto de Cicerón citado en el test. 26. Podría tratarse de la estatua del *Ptolemaîon* a la que se refiere el test. 27.

[88] Su ubicación es incierta, pero se ha identificado con la del Cerámico mencionada en los test. 1 § 182 y test. 26, aunque también se ha pensado en la ciudad de Aristocreonte, Solos o Tarso. Sobre Aristocreonte, destinatario de almenos diez obras de Crisipo según el catálogo del test. 29 (núms. 94, 96, 98, 102, 103, 151, 155, 159) y autor, según el *Índice de los estoicos*, col. XLVI, pág. 98 DORANDI (test. 2), de una obra titulada *Tumba de Crisipo*, cf. S. FOLLET, «Aristocréon» A 374, *DPhA* I, págs. 386-389, quien detalla los documentos que atestiguan la relevancia política de este hombre en la Atenas del siglo II a. C.

[89] El texto del primer verso es disputado y se ha propuesto corregir 'nuevo' *(néos*, que se ha interpretado también como «joven») en 'tío' *(nénnos)*, correción que acepta Hülser, pero QUEYREL, «Chrysippe», pág. 262, no la considera necesaria. Según Queyrel, el instrumento cortante alude a la mano Crisipo.

C) OBRAS DE CRISIPO

29 DIÓGENES LAERCIO, VII 189-202

Puesto que sus libros son muy prestigiosos, me pareció bien situar aquí el registro de ellos por géneros[90]. Son los siguientes[91].

I. DEL ÁREA LÓGICA ⟨SOBRE LA ARTICULACIÓN DE LAS NOCIONES COMUNES⟩[92]

1. *Tesis lógicas*[93].

---

[90] *Eídē* es el término con el que Crisipo designaba las partes del discurso filosófico, cf. fr. 33, e Introducción, págs. 51-55.

[91] La numeración arábiga en el margen izquierdo es la del catálogo de HADOT y GOULET, «Chrysippe», págs. 336-361 (abreviado H.-G.), que incluye la información esencial para la interpretación de los títulos que recogemos en las notas. También es de estos autores la numeración romana de las secciones del catálogo. El catálogo ha sido también editado, traducido y anotado por BALDASSARRI, *Logica* II, págs. 20-40. Cf. Introducción, págs. 45-50.

[92] «Área» traduce *tópos*, término que algunos estoicos, como Apolodoro de Seleucia, (fr. 1, *SVF* III, pág 259 = DIÓG. LAERC., VII 39), cf. M.-O. GOULET-CAZÉ, «Apollodore de Séleucie *dit* Ephillos», A 250, *DPhA* I, págs. 276-278), adoptaron para denominar las partes del discurso filosófico, aunque sabemos que el término usado por Crisipo y Eudromo era *eídē*,

2. *De las investigaciones del filósofo*[94].
3. *De definiciones dialécticas*, a Metrodoro[95], seis libros.
4. *Sobre los términos de la dialéctica*, a Zenón[96], un libro.

190 5. *Arte dialéctica*, a Aristágoras[97], un libro.

6. *De los argumentos persuasivos*, a Dioscúrides[98], cuatro libros[99].

---

cf. fr. 32. El suplemento es de von Arnim, quien suplió el texto tomando como referencia el título de la primera sección del área ética, cf., *infra,* § 199. Sobre el uso del término *tópos* para organizar el catálogo, cf. Introducción, págs. 15, 46-47.

[93] La *thésis* era propiamente la cuestión dialéctica planteada por la opinión «paradójica» de filósofos reconocidos (cf. Arist., *Top.* I 10, 104b), así como el ejercicio mismo (y su reflejo literario) de argumentación en contra y a favor, cf. H. Throm, *Die Thesis*, Paderborn, 1932, pág. 183. Se conocen también los títulos de *Tesis físicas* (207 H.-G.) y *Tesis éticas* (121 H.-G.). *Suda, s.v.* «Tesis», (Q 163), cita como ejemplo de tesis «Si la salud es un bien o no, como dice Crisipo», cf. fr. 541.

[94] «Indagaciones» traduce *skémmata,* término que introduce Platón para referirse a la reflexión propiamente filosófica, cf. *Prot.* 351e. Hadot señala los pasajes de Cornuto, *Teol.* 15, 4 y 37, 15 Lang, donde se hace referencia a los tres temas de investigación *(skémmata)* que constituyen la filosofía. Es extraña la falta de indicación de número de libros.

[95] Metrodoro es, junto con Diocles y Aristocreonte, el destinatario del mayor número de escritos crisipeos, núms. 3, 32, 117, 123-126 y 129 H.-G. Su nombre figura también en el catálogo de discípulos que transmite Filodemo, cf. test. 13.

[96] Destinatario además de los núms. 74-75, 79-80, 83 y 150 H.-G.

[97] Sobre Aristágoras, al que Crisipo dedica también los núms. 10 y 68 H.-G., cf. A 336a *DPhA Suppl.* I, pág. 00.

[98] Destinatario también de los núms. 61, 101, 114, 131 y 153 H.-G.. De él poco más sabemos, cf. R. Goulet, «Dioscouridès», D 206, *DPhA* II, pág. 880, aunque Von Arnim, «Dioskurides» 9, *RE* V 1 (1903), col. 1129, lo identifica con Dioscúrides de Tarso, que según *Suda, s.v.* «Zenón», (Z 80), vol. II pág. 507 Adler, fue padre del discípulo de Crisipo Zenón de Tarso.

II. DEL ÁREA LÓGICA, SOBRE LAS UNIDADES DE SENTIDO[100]

Serie Primera[101]

7. *Sobre las proposiciones*, un libro.
8. *Sobre las proposiciones no simples*, un libro[102].
9. *Sobre la copulativa*, a Atenades[103], dos libros.
10. *Sobre las negativas*, a Aristágoras, tres libros[104].

---

[99] O bien «de los condicionales convincentes», como propone SEDLEY, «The negated conjunction in Stoicism», pág. 312, quien toma el término *synēmménon* en el sentido técnico de «condicional», y lo opone como «convincente» (*pithanón*) en forma de conjunción negada («no es el caso que *a* y no *b*») a los condicionales «lógicos» o fuertes. BARNES, «Πιθανὰ Συνημμένα», págs. 455-456, rechaza la posibilidad de dar este sentido al condicional. Hadot, siguiendo a Baldassarri, prefiere tomar el término en sentido no técnico, como en los núms. 60 y 73 H.-G., y traduce el título como *Recopilación de materiales persuasivos*. Para una defensa de la propuesta de Sedley, cf. TIELEMAN, *Galen & Chrysippus*, págs. 256 y ss.

[100] «Unidades de sentido» traduce *prágmata*, siguiendo las propuestas de P. HADOT, «Sur divers sens du mot *pragma*», págs. 309-319. Hadot muestra que los *prágmata* pertenecen en el pensamiento estoico al orden de los *lektá*.

[101] «Serie» traduce *sýntaxis*. Esta primera serie recoge obras dedicadas al estudio de algunas de las proposiciones simples (negativas, privativas, categoréuticas e indefinidas) y no simples (copulativas). Sobre la clasificación que transmite DIÓG. LAERC., VII 70 *(SVF* II 204) de las proposiciones simples, cf. GOULET, «La classification stoïcienne des propositions simples», en BRUNSCHWIG, *Logique*, págs. 171-198 y BRUNSCHWIG, «Remarques sur la classification des propositions simples», *Études* 141-169, quien destaca las continuidades y diferencias respecto de la clasificación transmitida por SEXTO, *Contra los profesores* VIII 93-129, frecuentemente atribuida a los estoicos.

[102] Sobre la distinción simple/no simple, cf. fr. 358.

[103] Destinatario también de los núms. 84 y 110 H.-G., cf. R. GOULET, «Athénadès», A 473, *DPhA* I, pág. 640.

[104] A este título se suele asignar el *Pap. Par.* 2, que traducimos en la sección de Dudosos (fr. 596).

11. *Sobre las categoréuticas*, a Atenodoro, un libro[105].
12. *Sobre lo dicho según la privación*, a Tearo[106], un libro.
13. *Sobre las proposiciones indefinidas*, a Dión[107], tres libros[108].
14. *Sobre la diferencia de las indefinidas*, cuatro libros.
15. *Sobre lo dicho según los tiempos*, dos libros.
16. *Sobre las proposiciones en perfecto*, dos libros[109].

Serie segunda

17. *Sobre la disyuntiva verdadera*, a Gorgípides[110], un libro.
18. *Sobre la condicional verdadera*, a Gorgipides, cuatro libros.

191 19. *Elección*, a Gorgípides, un libro[111].

---

[105] Las llamadas 'definidas' por SEXTO EMP., *Contra los profesores* VIII 96, se construyen con un elemento deíctico como sujeto. Atenodoro sólo aparece en esta obra como destinatario y nada más se conoce de él, cf. R. GOULET, «Athénodore», A 486, *DPhA* I, pág. 651.

[106] Ésta es la única obra dedicada a Tearo.

[107] Sobre este Dión, a quien Crisipo dedica también el núm. 42 H.-G., cf. R. GOULET, «Dion», D 161, *DPhA* II, pág. 839.

[108] Construidas con un elemento indefinido como sujeto. Sobre esta obra y la siguiente, cf. FREDE, *Die stoische Logik,* págs. 62-66. A Dión también dedica Crisipo el título núm. 24 H.-G. sobre la anomalía.

[109] Traduciendo el término *syntelikós* en sentido de «perfecto», cf. *Schol. Dion. Trac.* 251, 4 UHLIG. Hadot prefiere darle el sentido genérico de «pasado» y Baldassarri traduce por «aoristo», a partir de APOL. DÍSC., *Sint.*, pág. 97, 1 UHLIG.

[110] Sobre el destinatario, que lo es también de los núms. 18, 19, 20 (?), 21, 118 y 132, cf. R. GOULET, «Gorgippidès», G 29, *DPhA* III, págs. 490-491. Probablemente no es el Gorgipo sobre el que Cleantes escribió un libro, cf. DIÓG. LAERC., VII 175 *(SVF* I 481).

[111] HADOT, «Chrysippe», pág. 340, considera posible que este título esté corrupto y tal vez haya que leer *División (diaíresis),* aunque Baldassari considera que puede tratarse de la elección entre los dos miembros de la

20. *Contra «Sobre los consecuentes»,* un libro[112].
21. *Sobre los argumentos por medio de tres*, también a Gorgípides, un libro[113].
22. *Sobre los posibles*, a Clito, cuatro libros[114].
23. *Contra «Sobre los significados» de Filón*, un libro[115].
24. *Sobre cuáles son las proposiciones falsas*, un libro.

Serie tercera[116]

25. *Sobre las órdenes*, dos libros.
26. *Sobre la interrogación*, dos libros[117].
27. *Sobre la pregunta*, cuatro libros.

---

disyunción (cf. núm. 17). GLUCKER, *Antiochus*, pág. 174, n. 22, cita la propuesta de Kittel de hacer de este título el primer testimonio del término *haíresis* en el sentido de «secta filosófica».

112 Es decir, refutación del tratado de un rival sobre las proposiciones que se siguen en forma lógica (*akóloutha*). Hadot considera que tal vez haya que unir este tratado al anterior como una sola obra dedicada a Gorgípides, lo que explicaría por qué en el título siguiente leemos «también a Gorgípides»

113 HADOT, «Chrysippe», pág. 340, aporta dos interpretaciones de este título: los razonamientos de los que habla ALEJ. DE AFROD., *In Anal. Pr.*, pág. 374, 24 WALLIES, o los que describe GAL., *Plac. Hip. Pl.* II 3, 18, pág. 114 DE LACY *(SVF* II 248).

114 Sobre Clito, cf. R. GOULET, «Cleitos», C 150, *DPhA* II, pág. 426.

115 Filón el megárico, discípulo de Diodoro Crono y defensor, como su maestro, de la doctrina de la significación única de los nombres, frs. 111-115 DÖRING; cf., además, *SSR* II fr. 7. Crisipo criticaba esta doctrina, cf. fr. 339. EBERT, «The origins of the Stoic theory of signs», pág. 108, prefiere entender *sēmasía* en el sentido de «signo».

116 Los libros de esta serie se dedican a significados completos que no son verdaderos ni falsos, cf. DIÓG. LAERC., VII 66 *(SVF* II 186) y SEXTO EMP., *Contra los profesores* VIII 70 *(SVF* II 187).

117 *Erṓtēsis*, una pregunta «total», a la que se responde sí o no. En el título siguiente, traducimos *peúsis* por «pregunta» o, como propone HADOT, «demanda de información», a la que no cabe responder por un simple sí o no.

28. *Resumen sobre la interrogación y la pregunta*, un libro.
29. *Resumen sobre la respuesta*, un libro.
30. ⟨*Sobre*⟩ *la investigación*, dos libros[118].
31. *Sobre la respuesta*, cuatro libros.

Serie cuarta

32. *Sobre los predicados*, a Metrodoro, diez libros.
33. *Sobre los predicados rectos y supinos*, a Filarco, un libro[119].
34. *Sobre los predicados completos*[120], a Apolonides, un libro.

---

[118] Sobre el sentido de «investigación» *(zḗtesis)*, cf. CLEM. DE AL., *Estrom.* VI 14 *(SVF* II 102): «Es la investigación impulso a comprender *(katalabeîn)* que procede al hallazgo del objeto mediante ciertos signos»; CIC., *Lúculo* 26 (en el discurso de Lúculo en defensa de Antíoco, *SVF* II 103) y Plutarco en OLIMPIOD., *Com. al «Fedón»,* pág. 127 FINCKH *(SVF* II 104).

[119] Es ésta la única obra dedicada al tal Filarco. Los predicados son *lektá* incompletos definidos por su dependencia sintáctica y semántica: se dicen de algo (o alguien) y requieren la complementación de un caso, cf. DIÓG. LAERC., VII 63-64 *(SVF* II 183) y SIMPL., *Com. a las «Categorías»,* págs. 333-334 KALBFL. *(SVF* II 185). Según el pasaje citado de Diógenes Laercio, los predicados rectos *(orthá)* se construyen con un caso oblicuo (acusativo, genitivo o dativo) para crear la predicación; los supinos *(hýptia)* son los que presentan la forma pasiva.

[120] Se trata de una corrección *(symbamátōn)* generalmente aceptada en lugar de *synammátōn* «nexos» El término *sýmbama* es utilizado por los estoicos para referirse al predicado que dicho de un nombre produce una proposición declarativa *(apóphansis),* por ello es frecuente la traducción de «predicado completo» o «perfecto». La exposición más extensa de esta distinción entre los tipos de predicado es la que transmite AMONIO, *Com. a «Sobre la interpretación»*, pág. 44, 10 BUSSE *(SVF* II 184; *FDS* 791; VON ARNIM añade referencias a otros textos que aparecen recogidos en *FDS* 790 y 792-799), quien toma la información de Porfirio y considera sinónimos *kategórēma* y *sýmbama*. Según Hadot la diferencia semántica estriba en que *sýmbama* implica la noción de «accidente que sucede al sujeto»

35. *A Pásilo, sobre los predicados*, cuatro libros[121].

Serie quinta

36. *Sobre los cinco casos*, un libro [122].
37. *Sobre las expresiones definidas según el sujeto*, un libro[123].
38. *Sobre la connotación*, a Esteságoras, dos libros[124].
39. *Sobre los nombres comunes*, dos libros[125].

III. DEL ÁREA LÓGICA, SOBRE LAS PALABRAS Y EL DISCURSO CONFORME A ELLAS

Serie primera 192

40. *Sobre las expresiones singulares y plurales*, seis libros.

---

y de «evento que sucede a una sustancia». Dióg. Laerc., VII 64 *(SVF* II 183; *FDS* 696), presenta un texto lacunoso allí donde se espera la definición estoica de esta clasificación de los predicados.

[121] A Pásilo dedica también los núms. 77, 100 y 112 H.-G.

[122] Esta es la primera mención del sistema de cinco casos que tenemos, cf. M. Frede, «The Stoic notion of grammatical case», *Bull. Inst. Class. Stud.* 39 (1994), 13-24. Sobre el tratamiento del vocativo en esta obra, cf. G. Calboli, «Due questioni filologiche», *Maia* XXIII (1971), 115-128.

[123] Se trata de los *lektá* completos definidos completamente por un sujeto en la enunciación, cf. Dióg. Laerc., VII 63 *(SVF* II 181).

[124] «Connotación» traduce el término *parémphasis,* peculiar de la lógica estoica (Crisipo presenta *symparemphaínōn* en fr. 19, col. x). F. Caujolle-Zaslaswsky, «Le style stoïcienne et la *paremphasis*», en Brunschwig, *Logique*, págs. 437-440, señala que con este término (también *synémphasis*) los estoicos designaban algo semejante a las actuales presuposiciones, aunque abarca en general todo exceso de sentido subyacente al enunciado claro. Esteságoras es destinatario también de los núms. 63 y 107 H.-G.

[125] *Prosēgoriká*, cf. sobre la teoría de los nombres, Brunschwig, «Rémarques sur la théorie stoïcienne du nom propre», en *Études,* págs. 39-56. Baldassarri traduce *Sobre los vocativos*.

41. *Sobre las palabras*, a Sosigenes y Alejandro, cinco libros[126].
42. *Sobre la anomalía en las palabras*, a Dión, cuatro libros[127].
43. *Sobre los sorites referidos a las expresiones*, tres libros[128].
44. *Sobre los solecismos*, un libro.
45. *Sobre las expresiones que son solecismos*, a Dionisio, un libro[129].
46. *Discursos contra el uso común*, un libro[130].
47. *La palabra*, a Dionisio, un libro.

Serie segunda

48. *Sobre los elementos del discurso y los enunciados*, cinco libros[131].

---

[126] Sosígenes aparece sólo en este libro como destinatario, pero a Alejandro se dirige también el núm. 92 H.-G.

[127] Cf., sobre este título, fr. 14.

[128] Baldassarri señala la oscuridad del título y apunta la posibilidad de entenderlo como refutación del argumento que encontramos en Sexto Emp., *Contra los profesores* VIII 80-84, sobre la inexistencia de las palabras, dado que es imposible pronunciar a la vez los sonidos que constituyen una expresión determinada. Para Crisipo, la simultaneidad de las partes se daría en la mente.

[129] Dedicados a Dionisio están además los núms. 47 y 134 H.-G., cf. R. Goulet, «Dionysios», D 170, *DPhA* II, pág. 859.

[130] Hadot traduce *Modos de hablar que van contra el uso común*, de manera que evita el equívoco con el empleo de *synḗtheia* en el sentido epistemológico de los núms. 117 y 118 H.-G.

[131] Cf. frs. 337-338. La reconstrucción de la *subscriptio* del *Pap. Herc.* 1380 permite leer: «De Crisipo, Sobre los elementos de los enunciados» *(Ch[ry]sippou, [pe]rì tôn [s]toicheíōn [t]ôn legomenôn)*, cf. G. Maestro, «Il *PHerc.* 1380: Crisippo, *Opera logica*», *Cron. Erc.* 35 (2005), 61-70. Los restos del papiro permiten la lectura sólo de algunas palabras y líneas fragmentarias, que corroboran que las cuestiones concernían a la dialéctica, en concreto las relativas a las proposiciones y los tipos de predicado, la

49. *Sobre el orden de los enunciados*, cuatro libros[132].
50. *Sobre el orden y los elementos de los enunciados*, a Filipo, tres libros. 193
51. *Sobre los elementos del discurso,* a Nicias[133], un libro.
52. *Sobre lo que se dice por referencia a otra cosa*, un libro[134].

Serie Tercera[135]

53. *Contra los que no hacen distinciones*, dos libros.
54. *Sobre las ambigüedades*, a Apelas[136], cuatro libros.
55. *Sobre las ambigüedades en las premisas mayores*, un libro[137].

---

plausibilidad en relación con las proposiciones y el valor del imperativo, cf. MAESTRO, *Ibidem*, págs. 67-70. Cf., sobre estos títulos, J. MANSFELD, «Zeno of Citium. Critical observations on a recent study», *Mnemosyne* 31 (1978), 136-143.

[132] Baldassarri piensa que a este libro alude DION. HAL., *Comp. Est.* 30 s., (test. 41), cf. fr. 15 y notas.

[133] Nicias aparece como destinatario sólo de esta obra

[134] Se trata probablemente de la categoría de los relativos, *pròs ti pōs échon*.

[135] La serie incluye los títulos que tratan la cuestión de la ambigüedad, a la que los estoicos dieron un tratamiento amplio y original investigado exhaustivamente por ATHERTON, *The Stoics on ambiguity*. La definición de ambigüedad *(amphibolía)* de los estoicos la transmite sin atribución a autor DIÓG. LAERC., VII 62: «Es una expresión que significa dos o más cosas tomada literalmente». Hemos recogido en la sección de Dubia, fr. 593 el texto de GAL., *De los sofismas y el estilo* 4, XIV pág. 595 KÜHN *(SVF* II 153; LS 37Q; *FDS* 633), asignado por Von Arnim a los frs. de Crisipo.

[136] Sobre Apelas (o Apolas), probablemente el mismo que aparece en test. 11 como Apeles, cf. R. GOULET, «Apelle ou Apollas», A 231, *DPhA* I, pág. 263.

[137] *Tropiká* es el término utilizado por los estoicos para referirse a las premisas mayores de los indemostrables, que puede ser implicaciónes o

56. *Sobre la ambigüedad de la implicación en la premisa mayor*, dos libros.
57. *Contra el «Sobre las ambigüedades» de Pantoides*[138], dos libros.
58. *Sobre la introducción a la ambigüedad*, cinco libros.
59. *Resumen de las ambigüedades dirigidas a Epícrates*, un libro[139].
60. *Materiales reunidos para la introducción a las ambigüedades*, dos libros.

IV. DEL ÁREA LÓGICA, LOS REFERENTE A LOS ARGUMENTOS Y LOS MODOS

Serie primera

61. *Arte de argumentos y modos*, a Dioscúrides, cinco libros[140].
194 62. *Sobre los argumentos*, tres libros.
63. *Sobre la constitución de los modos*, a Esteságoras, dos libros[141].

---

disyunciones, cuya forma determina el modo de los silogismos, cf. Introducción, pág. 65 y fr. 370.

[138] Pantoides el dialéctico aparece citado por Dióg. Laerc., V 78 como maestro del peripatético Licón. Sexto Emp., *Contra los profesores* VII 13, lo menciona junto con los megáricos Alexino y Eubúlides. Parece que se ocupó del argumento Dominante, cf. fr. 10.

[139] Epícrates es detinatario también del núm. 113 H.-G.

[140] Éste título ha sido transmitido dentro de un catálogo de obras filosóficas por el *Pap. Ross. Georg.* I 22, col. I 20-21 (s. III d. C.), ed. de A. Longiti en *CPF* I 1* 2, págs. 85-93, dentro de un catálogo de obras filosóficas. Las líneas 19 y 21 presentan de nuevo el nombre de Crisipo, pero se ha perdido la indicación de la obra.

[141] Los «modos» *(trópoi)* de los silogismos son para los estoicos los esquemas del silogismo, es decir, las fórmulas numéricas que sirven para representar sus tipos, cf. fr. 371 e Introducción, págs. 64-65.

64. *Comparación de las proposiciones modales*, un libro.
65. *Sobre los argumentos y los condicionales convertibles*, un libro[142].
66. *Contra Agatón* o *Sobre los problemas sucesivos*, un libro[143].
67. *Sobre el tema: ¿Qué premisas permiten concluir silogísticamente unidas a una o varias premisas?*, un libro.
68. *Sobre las conclusiones*, a Aristágoras, un libro.
69. *Sobre la ordenación de un mismo argumento bajo muchos modos*, un libro.
70. *Contra las objeciones a que el mismo argumento pueda ordenarse de modo silogístico y de modo no silogístico*, dos libros.
71. *Contra las objeciones a los análisis de los silogismos*, tres libros.
72. *Contra el 'Sobre los modos' de Filón*, a Timóstrato, un libro[144].
73. *Materiales lógicos*, a Timócrates y Filómates, para los libros sobre razonamientos y modos, un libro.

---

[142] Sobre el tipo de conversión al que se refiere, HADOT, pág. 345, remite a SEXTO EMP., *Contra los profesores* VIII 110, donde se trata de la conversión entre antecedentes y consecuentes en la implicación.

[143] Esta es la única obra de Crisipo que presenta la fórmula alternativa de títulos. El Agatón del título no aparece como destinatario de ninguna otra obra en el catálogo, cf. R. GOULET, «Agathon», A 41, *DPhA* I, pág. 68.

[144] Ésta es la única obra dedicada a Timóstrato, cuyo nombre aparece en la relación de discípulos de Filodemo, cf. test. 13. Como el núm. 23 H.-G. está dirigido contra una obra de Filón el megárico, cf. SEXTO EMP., *Esb. Pirr.* II 110-111; *Contra los profesores* VII 112-117 y VIII 332-333, fr. 140-143 DÖRING.

195 *Serie segunda*

74. *Sobre los argumentos concluyentes,* a Zenón, un libro[145].
75. *Sobre los silogismos primeros e indemostrables*, a Zenón, un libro.
76. *Sobre la reducción de los silogismos*, un libro.
77. *Sobre los argumentos redundantes*, a Pásilo, dos libros.
78. *Sobre las reglas para los silogismos*, un libro.
79. *Sobre los silogismos introductorios*, a Zenón, un libro[146].
80. *Sobre los modos para una introducción*, a Zenón, tres libros.
81. *Sobre los silogismos según figuras falsas*, cinco libros.
82. *Argumentos silogísticos según su reducción a los indemostrables*, un libro.
83. *Indagaciones sobre modos*, a Zenón y Filómates, un libro (éste parece espurio).

Serie tercera

84. *Sobre los argumentos que cambian*, a Aténades, un libro (espurio)[147].

---

[145] Sobre los «argumentos conclusivos» *(peraínontes lógoi)* o válidos, que son aquellos que pueden reducirse a una implicación válida, cf. FREDE, *Die stoische Logik*, págs. 121-124.

[146] Tal vez en relación con la obra citada por SEXTO EMP., *Contra los profesores* VIII 223, fr. 241, como *Primera introducción a los silogismos*, núm. 210 H.-G.

[147] Los argumentos «mutantes» *(metapíptontes)* deben su nombre al hecho de que podían cambiar de valor de verdad, fundamentalmente en relación al tiempo de su enunciación, por lo que era preciso tomar en consideración las determinaciones temporales, como es el caso del adverbio tratado en el título siguiente, cf. FREDE, *Die stoische Logik*, págs. 44-48.

85. *Argumentos que cambian en función del adverbio*, tres libros (espurio). 196
86. *Contra «Los disyuntivos» de Aminias*[148], un libro.

Serie cuarta[149]

87. *Sobre las hipótesis*, a Meleagro, tres libros[150].
88. *Argumentos hipotéticos desde el punto de vista de sus leyes*, de nuevo a Meleagro, un libro[151].
89. *Argumentos hipotéticos para una introducción*, dos libros.
90. *Argumentos hipotéticos de observaciones*, dos libros[152].

---

148 Nada más sabemos sobre este Aminias cuya obra era criticada por Crisipo, cf. R. GOULET, «Ameinias», A 134, *DPhA* I, pág. 159.

149 Sobre esta serie y la naturaleza de las hipótesis según los estoicos, así como de los argumentos hipotéticos (que no deben confundirse con los que posteriormente se llamarán «silogismos hipotéticos»), cf. BOBZIEN, «The Stoics on Hypotheses and Hypothetical Arguments», *Phronesis* 42 (1997), 299-312 y, más brevemente, «Stoic logic», *CCS*, pags. 102-193, quien considera que «suposición» traduciría mejor el sentido que los estoicos dan al término *hypóthesis* (y así traduce, de hecho, Baldassarri los núms. 87 y ss.), que figura como un tipo *lektón* completo diferente de las proposiciones, preguntas, juramentos y órdenes (cf. DIÓG. LAERC., VII 66). El tipo de argumentación de que se trata se ilustra por referencia a los siguientes pasajes de las *Disertaciones* de EPICTETO, I 7, 1 y 20-25; 25, 11-13; III 2, 6 y 17; 24, 80. HADOT, «Chrysippe», págs. 347 s., considera que los títulos de esta serie, que no se dedica a argumentos sino a unidades de sentido completo (*prágmata*), deberían seguir al núm. 31 H.-G., pero su relación con el argumento del mentiroso podría explicar su desplazamiento, cf. FREDE, *Die stoische Logik*, pág. 44.

150 A Meleagro van dedicadas las obras 87 y 88 H.-G. de este catálogo.

151 EPICT., I 26, 1 menciona una «ley» (*nómos*) de los argumentos hipotéticos.

152 Sobre los *theōrḗmata*, a los que Cicerón da el nombre de *percepta*, cf. CIC., *Sobre el destino* 6, 12; CRIS., fr. 460 y nota. Hadot sugiere que el libro podría referirse a teoremas matemáticos. Baldassarri traduce como «principios directivos de las artes y las ciencias».

91. *Solución de los hipotéticos de Hédilo*, dos libros[153].
92. *Solución de los hipotéticos de Alejandro*, tres libros (espurio).
93. *Sobre las suposiciones*, a Laodamanto, un libro[154].

Serie Quinta[155]

94. *Sobre la introducción al Mentiroso*, a Aristocreonte, un libro.
95. *Argumentos del Mentiroso para una introducción*, un libro.
96. *Sobre el Mentiroso*, a Aristocreonte, seis libros[156].

Serie sexta

97. *Contra los que consideran que algo es verdadero y falso*, un libro.

---

[153] Crisipo contestó a esta y otra obra (109 H.-G.) de tema lógico de Hédilo, probablemente relacionadas con la paradoja del Mentiroso, como sugiere Hadot.

[154] *Ekthéseis*, que algunas fuentes enumeran junto a las hipótesis como un tipo de *lektón* completo; cf. Amonio, *Com. a los «Analíticos Primeros»*, pág. 2, 31-32 Busse (*SVF* II 188). Laodamanto es destinatario también de los núms. 130 y 144 H.-G. y aparece citado como discípulo en la relación de Filodemo, cf. test. 13.

[155] Esta serie y la siguiente (junto con el primer título de la séptima) están dedicadas por completo al argumento del «Mentiroso» (*pseudómenos*), inventado según Diόg. Laerc., II 108, por el megárico Eubúlides, cf. test. 1, § 187 y nota. Para la formulación de esta paradoja y la solución de Crisipo, cf. frs. 376, 381-383. La traducción por «mentiroso» no es del todo fiel, pues comporta una voluntad de falsedad que no está implicada en el sofisma. La versión positiva era el *alētheúōn*, el Veraz; otra variante muy conocida es el Cocodrilo, que utiliza Crisipo en la parodia de Luciano (test. 24, §§ 41-42), para demostrar la eficacia de su poder lógico.

[156] Aludido como un escrito bien conocido en el medio de la escuela filosófica por Epict., II 17, 34 (*SVF* II 280): «Quiero conocer lo que dice Crisipo en su libro *Sobre el mentiroso*».

98. *Contra los que resuelven el argumento del Mentiroso por medio de división*, a Aristocreonte, dos libros[157]. 197
99. *Demostración de que no se debe dividir lo indefinido*, un libro.
100. *Contra las objeciones respecto de la división de los indefinidos*, a Pásilo, tres libros.
101. *Solución según los antiguos*, a Dioscúrides, un libro.
102. *Sobre la solución del Mentiroso*, a Aristocreonte, tres libros.
103. *Solución de los hipotéticos de Hédilo*, a Aristocreonte y Apolas, un libro.

Serie séptima

104. *Contra los que dicen que el argumento del Mentiroso tiene premisas falsas*, un libro.
105. *Sobre el Negador*, a Aristocreonte, dos libros[158].
106. *Argumentos del Negador, para ejercicios*, un libro.
107. *Sobre el argumento del Poco a poco*, a Esteságoras, dos libros[159].

[157] Una solución al argumento del mentiroso, aludida por PLUT., *Sobre cómo debe el joven escuchar la poesía* 43A y a la que se refieren los dos títulos siguientes, es la de «dividir las proposiciones indefinidas». Sobre una posible alusión a esta solución y a estos libros, cf. fr. 376 y nota.

[158] Sobre este argumento, cf. CLEM. ALEJ., *Estróm.* V 1, 11, 6 *(FDS* 1204) y DEXIPO, *Com. a las «Categorías»,* pág. 25, 23 BUSSE *(SVF* II 251; *FDS* 1254). Mencionado por EPICT., III 9, 21, junto con el Mentiroso, como los argumentos en los que se ejercita el filósofo.

[159] Otra forma de referirse al mejor conocido como Sorites («acumulador» o «acumulativo»), al que ya se refería el título núm. 43 H.-G. y el siguiente.

108. *Sobre los argumentos dirigidos a las creencias y que hacen callar*, a Onétor, dos libros[160].

198 109. *Sobre el argumento del velado*, a Aristobulo, dos libros[161].

110. *Sobre el argumento del ignorado*, a Aténades, un libro[162].

Serie octava

111. *Sobre el argumento de 'nadie'*, a Menécrates, ocho libros[163].

---

[160] Se refiere al modo de hacer frente al argumento sorítico que conocemos por frs. 378-379; la solución está en detenerse o reposar, y no dejarse arrastrar por la argumentación. Tal vez por este hecho se le conocía como *hēsycházōn*, cf. EPICT., II 18, 18 y AUL. GEL., I 2, 4. Éste es el único título dedicado a Onétor; cf. R. GOULET, «Onétor», O25, *DPhA* IV, págs. 780-781.

[161] Aristobulo sólo aparece como destinatario en este libro pero es mencionado en el *Índice* de FILOD., cols. XLVII, 11 DORANDI, como discípulo de Crisipo y en *Pap. Hercul.* 19/698, col. XVI 3, 13, según CRÖNERT, *Kolotes*, pág. 180; cf. R. GOULET, T. DORANDI, «Aristoboulos», A 363, *DPhA* I, págs. 378 s. Un ejemplo del argumento del Velado es el Electra que pone en juego Crisipo en la parodia de Luciano (test. 24). El argumento es atribuido por DIÓG. LAERC., VII 108 a Eubúlides, y en VII 111 a Diodoro Crono.

[162] Hülser apunta una alusión a este tratado en el *Índice* herculanense, col. XI, 2-6, pág. 11 DORANDI: «... Zenón de Sidón, el llamado (...) por algunos, como también lo llama Crisipo en el libro *Sobre el ignorado...*». El sofisma es mencionado por DIÓG. LAERC., VII 82 (*SVF* II 274), después del Velado (del que se ha considerado una versión), pero falta el texto que lo ejemplifica. También se ha puesto en relación con la cuestión de cuándo la persona conoce que ha llegado a sabia (*dialelēthṓs sophós*), cf. PLUT., *Sobre los progresos en la virtud* 1, 75C-E.

[163] Sobre este argumento, cf. DIÓG. LAERC., VII 82 (*SVF* II 274), quien lo describe como el argumento compuesto por una proposición indefinida y una definida; un ejemplo aparece citado en test. 1 § 187 y nota, cf. FREDE, *Die stoische Logik*, págs. 56-57. Menécrates es el discípulo que aparece mencionado por Filodemo en test. 13. Sólo aparece en este libro como destinatario.

112. *Sobre los argumentos a partir de lo indefinido y lo definido*, a Pásilo, dos libros.
113. *Sobre el Nadie*, a Epícrates, un libro[164].

Serie novena

114. *Sobre los sofismas*, a Heraclides y Polis, dos libros[165].
115. *Sobre los insolubles dialécticos*, a Dioscúrides, cinco libros.
116. *Contra el método de Arcesilao*, a Esfero, un libro[166].

Serie Décima[167]

117. *Contra la experiencia*, a Metrodoro, seis libros.
118. *En favor de la experiencia*, a Gorgípides, siete libros.

V. DEL ÁREA LÓGICA, LOS QUE QUEDAN FUERA DE LAS CUATRO DIFERENCIAS MENCIONADAS Y ABARCAN LAS INVESTIGACIONES LÓGICAS DISPERSAS Y NO SISTEMÁTICAS SOBRE LOS TEMAS YA ENUMERADOS

119. *Investigaciones*, treinta y nueve libros[168].

---

[164] Cf., sobre este sofisma, test. 1, § 187 y fr. 380.

[165] A Polis se dedica también el núm. 158 H.-G.

[166] El término utilizado por Crisipo es un diminutivo, *methódion*, que puede implicar un sentido despectivo. No puede referirse a una obra del propio Arcesilao, quien nada escribió, cf. Dióg. Laerc., IV 32, sino ya a su método en general de argumentación, ya a algún artificio argumentativo en particular, cuyo carácter sofístico denunciaría Crisipo. Baldassarri traduce tomando el sentido etimológico de *méthodon*, «viático».

[167] Serie dedicada a los argumentos a favor y en contra de la experiencia *synḗtheia*, concepto fundamental en el estoicismo sobre el cual cf. tests. 1, 43 y frs. 16-18 y las notas correspondientes.

[168] Probablemente el aludido por Valerio Máximo en test. 4. Suele asignarse a este título los fragmentos del *Pap. Herc.* 307, recogido en nuestra colección como fr. 19 donde recogemos las bibliografía pertinente.

En conjunto, todos los libros lógicos suman 311[169].

199 VI. DEL DISCURSO[170] ÉTICO SOBRE LA ARTICULACIÓN DE LAS NOCIONES COMUNES

Serie primera

120. *Esbozo del discurso* ⟨*ético*⟩, a Teóporo, un libro[171].
121. *Tesis éticas*, un libro.
122. *Premisas persuasivas para las doctrinas*, a Filómates, tres libros.
123. *Definiciones del virtuoso*, a Metrodoro, dos libros.
124. *Definiciones del malvado*, a Metrodoro, dos libros.
125. *Definiciones de los intermedios*, a Metrodoro, dos libros[172].
126. *Definiciones a Metrodoro, por géneros* siete libros.
127. *Definiciones de nociones según las demás artes*, a Metrodoro, dos libros.

[169] Sobre este total, cf. Introducción, pág. 50.

[170] Se esperaría, como en los demás títulos de este rango, «lugar» *(tópos)*, no «argumento» o «discurso» *(lógou)*, pero Hadot sugiere que la precisión es intencionada, para señalar que el tema de esta sección es todo lo relacionado con el discurso ético.

[171] El destinatario sólo aparece en este libro. El suplemento es de Von Arnim, quien considera que se alude a esta obra en Estob., II 7, 12, cf. fr. 20. Sin embargo, en el texto de Estobeo (o Ario Dídimo) la referencia es al título *Esbozo del discurso*, de modo que cabe preguntarse sobre la necesidad del suplemento, como plantea Hadot. En contexto ético, el sentido de *lógos* como discurso racional y su valor en la cualificación de las acciones es bien conocido.

[172] Se trata de los generalmente denominados «indiferentes» *(oudétera)*.

Serie segunda

128. *Sobre los similares*, a Aristocles, tres libros[173].
129. *Sobre las definiciones*, a Metrodoro, siete libros.

Serie tercera

130. *Sobre las contestaciones incorrectas a las definiciones*, a Laodamante, siete libros.
131. *Plausibles para las definiciones*, a Dioscúrides, 200 dos libros.
132. *Sobre las clases y los géneros*, a Gorgípides, dos libros.
133. *Sobre las divisiones*, un libro.
134. *Sobre las contrarios*, a Dionisio, dos libros.
135. *Materiales persuasivos para las divisiones, los géneros, las clases y lo referente a los contrarios*, un libro.

Serie cuarta

136. *Sobre las definiciones etimológicas*, a Diocles, siete libros[174].

---

[173] A Aristocles sólo está dedicada esta obra, cf. R. Goulet, «Aristoclès» A 366, *DPhA* I, pág. 381. También aparece recogido como discípulo de Crisipo por Filod., *Ind. Stoic.* col. XVLII, test. 13. Puede tratarse de Aristocles de Lámpsaco, filósofo estoico autor de una obra que comentaba la obra de Crisipo recogida como núm. 143 H.-G.; cf. test. 56 y nota al fragmento.

[174] Este título y el siguiente son los únicos dedicados a Diocles, mencionado por Filodemo (test. 13) entre los discípulos de Crisipo; cf. R. Goulet, «Dioclès», D 111, *DPhA* II, págs. 771 s. Los títulos, pese a sugerir un tema propio de la dialéctica, aparecen integrados en las secciones de la ética, cf. Introducción, págs. 48-49. Lo mismo puede decirse de los títulos incluidos en la serie siguiente y en la segunda serie de la sección siguiente.

137. *Definiciones etimológicas*, a Diocles, cuatro libros[175].

Serie quinta

138. *Sobre los refranes*, a Zenódoto, dos libros.
139. *Sobre los poemas*, a Filómates, un libro.
140. *Sobre cómo se deben oír los poemas*, dos libros[176].
141. *Contra los críticos*, a Diodoro, un libro[177].

201 VII. DEL ÁREA ÉTICA SOBRE LA RAZÓN COMÚN Y LAS ARTES Y VIRTUDES QUE SE CONSTITUYEN A PARTIR DE ÉSTA

Serie primera

142. *Contra las representaciones imaginativas*, a Timonacte, un libro[178].

---

[175] Mencionada probablemente por Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 5, 25, pág. 206, 8 de Lacy (fr. 287 de *Sobre el alma).*

[176] Es frecuente tomar el título homónimo de Plutarco para conjeturar acerca de esta obra de Crisipo, cf. Nussbaum, «Poetry and the Passions: two Stoic views», en *Passions and Perceptions*, págs. 97-149, esp. 121 ss.; cf. fr. 332.

[177] Hadot sugiere que esta obra se dirigiría contra los filólogos, por ejemplo Aristófanes de Bizancio, dedicados a un estudio del texto, sin tener en consideración los contenidos éticos de los poemas. Diodoro aparece también como destinatario del núm. 156 H.-G. y figura entre los discípulos enumerados en test. 13 por Filodemo, cf. T. Dorandi, «Diodore», D 122, *DPhA* II, pág. 778.

[178] Timonacte aparece sólo en este libro como destinatario. Baldassarri traduce *Contra las representaciones pictóricas* en consonancia con lo que dice Plut., *Contradicciones de los estoicos* 21, 1044D-E, acerca de la oposición de los estoicos a las representaciones artísticas que tendían a un fin hedonista. Para el término *anazōgráphēsis* Hadot aduce los pasajes de Filón Al., *Sobre José* 126; *Leg. spec.* I, 27; Sexto Emp., *Contra los profesores* VII 222; Gal., *Sobre las doctr. de Hip. y Plat.* V 6, 25, pág. 330, 8 De Lacy y Alcínooo, *Didasc.* pág. 6 Whittaker.

143. *Sobre cómo decimos y pensamos cada cosa*, un libro[179].
144. *Sobre las nociones*, a Laodamante, dos libros.
145. *Sobre la creencia*, a Pitonacte, tres libros[180].
146. *Demostraciones sobre el no opinar del sabio*, un libro.
147. *Sobre la comprensión, la ciencia y la ignorancia*, cuatro libros.
148. *Sobre la razón*, dos libros.
149. *Sobre el uso de la razón*, a Leptines[181].

Serie segunda

150. *Sobre que los antiguos incluyen la dialéctica en las demostraciones*, a Zenón, dos libros[182].
151. *Sobre la dialéctica*, a Aristocreonte, cuatro libros. 202
152. *Sobre las objeciones a la dialéctica*, tres libros.
153. *Sobre la retórica*, a Dioscúrides, cuatro libros.

Serie tercera

154. *Sobre la disposición*, a Cleón[183], tres libros.

---

[179] Esta obra fue objeto de un comentario por el filósofo estoico Aristocles de Lámpsaco, sobre el cual, cf. test. 56 y nota.

[180] El destinatario sólo aparece en este libro.

[181] O *del discurso*. Leptines sólo aparece como destinatario de este título. La entrada no tiene indicación de número de libros, por lo que Markovich suple ⟨uno⟩.

[182] Como el título núm. 152 H.-G., se trata probablemente de libros dedicados a la polémica contra Aristón de Quíos, quien rechazaba la lógica como inútil para la filosofía, cf. test. 1, § 188 y nota. Sobre este título, cf. BRUNSCHWIG, «On a book-title by Chrisippus».

[183] Sobre *héxis*, traducido aquí en contexto ético como «disposición», y su sentido en la física como una de las formas de la cohesión del *pneûma*, cf. fr. 311 y nota. Sobre Cleón, R. GOULET, «Cléon», C 166, *DPhA* II, pág. 440. El nombre es restituido por Crönert en FILOD., *Ind. Stoic.*, col. XLVII, 11 pág. 98 DORANDI (test. 11) como discípulo de Crisipo.

155. *Sobre el arte y la falta de arte*, a Aristocreonte, cuatro libros.
156. *Sobre la diferencia de las virtudes*, a Diodoro, cuatro libros.
157. *Sobre el que las virtudes son del orden de la cualidad*, un libro[184].
158. *Sobre las virtudes*, a Polis, dos libros.

VIII. DEL ÁREA ÉTICA SOBRE LOS BIENES Y LOS MALES

Serie primera

159. *Sobre el bien moral y el placer*, a Aristocreonte, diez libros.
160. *Demostraciones de que el placer no es un fin*, cuatro libros.
161. *Demostraciones de que el placer no es un bien*, cuatro libros.
162. *Sobre lo que se dice sobre* ***[185]

30 *Pap. Mil. Vogliano* 11. Carta privada con lista de libros[186]

Teón desea felicidad a Heraclides el filósofo, su compañero[187]. Como yo pongo todo mi empeño en hacerme con

---

[184] Sobre estos dos libros y su importancia en la evolución del pensamiento de Crisipo, cf. frs. 42-43 y nota.

[185] El libro VII de Diógenes Laercio se interrumpe en medio del catálogo de las obras de Crisipo. Por el índice del *Codex Parisinus Graecus* 1750, fol. 1 (*FDS* 160A), podemos conocer la amplia nómina de filósofos estoicos que pudo incluir el libro en cuestión, que abarcaba hasta Cornuto en el siglo I d. C.

[186] El papiro es del siglo II d. C. Seguimos la edición con comentario de A. Linguiti, *CPF* I 1* nº 6 , págs. 110-114.

[187] La fórmula de salutación es la típica de las cartas platónicas, cf. A. Acosta Méndez, «Diogenes Laertius X 14, 1-2», en *Syzetesis. Studi M.*

los libros útiles y que más se concentran en nuestra vida, así creo que también te conviene no descuidar su lectura, pues no es cualquiera la utilidad que nos viene de ellos si nos empeñamos en sacarles beneficio. Los que te envío por mediación de Aquiles son los abajo consignados. Ten salud, que yo también la tengo. Da un abrazo a los deudos. Escrito en Alejandría.

De Boeto, *Sobre el ejercicio*, libros tercero y cuarto[188];
de Diógenes, *Sobre el matrimonio*;
de Diógenes, *Sobre la inmunidad al dolor*;
de Crisipo, *Sobre el trato a los progenitores*[189];
de Antípatro, *Sobre el trato a los criados*, libros primero y segundo[190];
de Posidonio, *Sobre la exhortación, libro tercero*[191].

Gigante, Nápoles, 1983, págs. 121-132. Cf. R. Goulet, «Héraclide «le philosophe»», H 51, *DPhA* III, pág. 54.

188 Sobre Boeto de Sidón, estoico discípulo de Diógenes de Seleucia (muerto *ca.* 150 a. C.), cf. R. Goulet, «Boéthos de Sidon», B 47, *DPhA* II, págs. 123-125 y fr. 149.

189 Núm. 216 H.-G. Linguiti relaciona este titulo de Crisipo, del que no tenemos otra noticia, con la obra de Hierocles, cuyos fragmentos transmite Estob., IV 25, 53.

190 Puede tratarse de Antípatro de Tarso (cf. *supra* nota 65) o de Antípatro de Tiro, filósofo estoico del siglo I a. C., cf. T. Dorandi, «Antipatros de Tyre», A 206, *DPhA* I, págs. 223-224, citado en otros pasajes de Dióg. Laerc., VII 139, 140, 142 y 148 y en el *Ind. Stoic.*, col. LXXIX, 3-4 pág. 131 Dorandi.

191 Fr. 3 E.-K. También conocida por su título en plural, cf. Dióg. Laerc., VII 91 y 129. Para la obra de Crisipo del mismo título, cf. frs. 236-240.

D) CRISIPO COMO ESCRITOR

31 Diógenes Laercio, I 16

Y unos (*sc.* de entre los filósofos) han dejado escritos, pero otros no escribieron absolutamente nada, como, según algunos, Sócrates, Estilpón, Filipo, Menedemo[192], Pirrón, Atenodoro, Carnéades, Brisón; según otros, Pitágoras, Aristón de Quíos, excepto algunas cartas. Otros escribieron una sola obra: Meliso, Parménides, Anaxágoras; pero Zenón, muchas, más aún Jenócrates, más aún Demócrito, más aún Aristóteles, más aún Epicuro, más aún Crisipo.

32 Orígenes, *Contra Celso* I 40

Platón, por ejemplo, dice que no es de persona sensata hablar con firmeza absoluta sobre tales asuntos u otros más oscuros; y Crisipo, después de exponer las cuestiones que más lo movían, nos remitía a autores en los que pudiéramos encontrar que habían hablado mejor que él.

---

[192] Estilpón y Menedemo eran criticados por Crisipo en *Sobre los géneros de vida,* fr. 16 y *Sobre el uso de la razón,* cf. fr. 38.

33 ORÍGENES, *Contra Celso* V 57

Que los hombres tenían en un tiempo apariciones maravillosas lo cuentan también autores griegos y no sólo aquellos sospechosos de inventar fábulas, sino los que más se han distinguido por la autenticidad de su filosofía y que expusieron con amor a la verdad lo que les acontecía. Cosas de este género hemos leído en Crisipo de Solos, en Pitágoras y también en escritores más recientes.

34 GALENO, *Sobre la diferencia de pulsos* II 10, VIII pág. 631 K.[193]

Esto se da en gran medida ya en el tatarabuelo de su escuela[194], Crisipo, quien establece más regulaciones a los nombres que leyes fijó Solón para los atenienses en las tablas[195], aunque después es el primero en confundirlas. Ahora bien, si se pregunta a sus sucesores por qué no se atiene a sus propias recomendaciones, ellos responden: «Se sirve de una licencia». ¿Se puede entonces, hombres magníficos, hacer uso de una licencia sin que cometan falta los que tal hacen? «Se puede», dicen. ¿Y qué otra cosa pueden decir cuando están, como dice la fábula, atrapados en un pozo? ¿Y por qué no se la conceden a otros hombres? ¿Es que sólo a Crisipo y a los que lo siguen les está permitido? ¡Por los dioses! ¿Por qué? Evidentemente, porque era oriundo del Ática nacido de la tierra de los de Codro y Erecteo. Pero si

[193] Cf. *ibid.* III 1, pág 642 *(FDS* 532) y fr. 4, que se suele referir al libro *Sobre los términos de la dialéctica* a Zenón, un libro (el núm. 4 H.-G.), donde Crisipo aclaraba el sentido de los términos técnicos introducidos por él en la discipina.

[194] Se refiere a la escuela de Arquígenes, cf. fr. 4.

[195] *Áxones*, literalmente 'ejes'. Las leyes atenienses eran exhibidas desde la época de Solón en tablas o paneles de madera colocados en artilugios giratorios. De acuerdo con su ubicación en ellos recibían una numeración y eran citados.

procediera de ellos, no habría alterado la moneda, por así decir, del uso de la antigua lengua[196]. Pero en realidad, lo más grave es que sin haber nacido ni crecido en Atenas, sino llegado, por decirlo así, ayer por primera vez de Cilicia, antes de aprender a la perfección habla griega alguna, se pone a dar leyes a los atenienses sobre los nombres, «el arrendajo imitando a la sirena»[197], por decir arrendajo, y no grajo o cuervo o algo de lo que convenga más a gente tan atrevida. Pues bien, tal vez en otra ocasión podríamos retomar la relación de las agresiones que perpetra Crisipo contra el habla ateniense.

35 Focio, *Léxico*, *s.v.* «*méntoi*», pág. 258, 20-21 Livadaras

Méntoi: *ménton* es expresión bárbara, que también usa Crisipo[198].

36 Frínico, *Églogas* 153, 1-3 Fischer

Outheís, con *thêta.* Aunque Crisipo y sus discípulos lo dicen así, tú evita decirlo. Los antiguos dicen *oudeís,* con *délta*[199].

---

196 Referencia a la conocida anécdota del oráculo y el exilio de Diógenes, cf. frs. 1-17 Giann.

197 Expresión proverbial, que aparecía probablemente ya en los *Anónimos de comedia dórica,* fr. 8 K.-A. (= Epicarmo, fr. 6 Demiańczuck).

198 Esta forma alternativa del adverbio de frase *méntoi* aparece atestiguada en papiros e inscripciones del siglo iii a. C. En la tradición literaria aparece como variante en un verso de Homero, *Il.* IX 488, según el gramático de los siglos i o ii d. C. Heraclides de Mileto, fr. 16 Cohn, quien precisa que esta forma era propia de los dialectos argivo y cretense. La forma *ménton* no aparece utilizada en los fragmentos que transmiten textos originales de Crisipo.

199 La alternancia entre las dos formas de pronunciación del pronombre y adjetivo negativo 'ninguno' se inicia en el dialecto ático desde el segundo cuarto del siglo iv a. C.; la forma con aspirada *outheís* (basada en

37 FRÍNICO, *Églogas* 285, 1-2 FISCHER

Prṓtōs: Lo dicen Aristóteles y Crisipo[200]. Pero el término esta muy corrompido. Di, por tanto, *prôton*.

38 CICERÓN, *Sobre el orador* I 11, 50

De hecho, vemos que de estos mismos asuntos algunos han disputado de modo parco y ligero, como aquel al que consideran de suma agudeza, Crisipo, quien no dejó de dar plena satisfacción a la filosofía por no disponer de esta capacidad de hablar que viene de un arte ajeno a ella[201].

39 CICERÓN, *Sobre la República* III 8, 12

Porque no conté con encontrar nada grandioso ni formidable de Crisipo, quien habla a su manera habitual, de suerte que sopesa todo por la importancia de las palabras, no por el peso de las ideas.

40 FRONTÓN, *Epístola a Antonino sobre la elocuencia* 2, 14, págs. 141-142 VAN DEN HOUT

¿Dónde está aquella agudeza tuya? ¿Dónde tu sutileza? Mantente despierto y atiende a lo que quiere el propio Crisi-

---

una falsa etimología *out(e)'heís*) se impone en los documentos de época helenística, pero la forma *oudeís* es la que domina en la tradición manuscrita de los autores transmitidos. Los fragmentos de que disponemos no permiten confirmar la extensión de este uso en Crisipo.

[200] Esta forma adverbial derivada del adjetivo *prôtos* alterna con la forma *prôta* con el mismo sentido de 'primeramente' y esta bien testimoniada en ARISTÓTELES, *v. gr.* en *Acerca del alma* I 403b 28.

[201] Crisipo es comparado con otros filósofos que han exhibido cierta elocuencia en el tratamiento de las doctrinas, como Platón, Teofrasto y Carnéades.

po. ¿Es que se queda satisfecho con enseñar, exponer la cuestión, definirla, indagarla? No, no queda satisfecho, sino que amplifica cuanto puede, acumula, adelanta objeciones, repite, pospone, retoma, pregunta, describe, divide, crea personajes, ajusta sus palabras a otra persona: esto es *amplificar, prever, elaborar, repetir, posponer, retomar, crear personajes*[202]. ¿No ves acaso que él ha tratado prácticamente todas las armas de los oradores? Por tanto, si el propio Crisipo te enseña que hay que hacer uso de ellas, ¿qué te estoy pidiendo de más, si no es que no de las palabras de los dialécticos, mas de Platón ***

41 Dionisio de Halicarnaso, *Sobre la composición literaria* 30-31

¿Por qué asombrarse de éstos, cuando los que profesan la filosofía y publican artes dialécticas son tan infelices en la composición de las palabras que da vergüenza contarlo? Basta como testimonio con remitirnos al que da el estoico Crisipo, y no seguiré más allá. Nadie dotó de más precisión a las artes dialécticas ni sacó a la luz discursos compuestos con peor estilo, entre los que han recibido la dignidad de la fama y el renombre. Y sin embargo, algunos de ellos aparentaron interesarse por esta parte, en la idea de que es necesaria para el discurso, y escribieron artes sobre la composición de las partes del discurso. Pero la mayoría, por no decir sencillamente todos, se desviaron de la verdad y no vieron ni en sueños aquello que hace una composición agradable y hermosa.

---

202 En la última frase, que ponemos en cursiva, Frontón aporta los términos griegos de las operaciones retóricas que ha enumerado antes en latín.

42 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 1, 11, pág. 294, 20-25, DE LACY

El no cuidar los principios que se han establecido, sino escribir de modo incoherente con ellos es propio de personas inexpertas en el razonamiento, como se nos muestra el admirabilísimo Crisipo en innumerables ocasiones, pero de ello nos ocuparemos en otra oportunidad.

E) CRISIPO Y LAS DEMÁS ESCUELAS FILOSÓFICAS

CRISIPO Y LA ACADEMIA[203]

43 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 10, 1036B-C

Dicen ellos mismos *(sc.* los estoicos) que él *(sc.* Crisipo) elaboró los argumentos contrarios a los suyos propios no en pocos lugares, sino por doquier, con un vigor, un interés y un afán tales que no es fácil saber cuál es su opinión, y por ello admiran la destreza del hombre y consideran que Carnéades no dijo nada propio, sino que atacaba los argumentos de aquél tomando como posición la que Crisipo tomaba *a parte contraria*, y que pronunciaba con frecuencia el verso

Desgraciado, tu fuerza misma te consumirá[204]*!*,

queriendo decir que brindaba grandes recursos contra sí mismo a quienes querían desplazar o criticar sus doctrinas[205].

---

[203] Cf. test. 1, §§ 182 y 184, test. 47, frs. 16-18 y notas, e Introducción, págs. 28-31.

[204] HOMERO, *Il.* VI 407.

[205] Sigue el fr. 16. Sobre Carnéades de Cirene (214/3-129/8 a. C.), el mayor rival filosófico de Crisipo, cf. T. DORANDI, F. QUEYREL, «Carnéade de Cyrène», A 42, *DPhA* II, págs. 224-227.

44 Diógenes Laercio, IV 62

Carnéades, hijo de Epicomo o Filocomo, de Cirene, según cuenta Alejandro en las *Sucesiones*[206], leyó con diligencia los libros de los estoicos, ⟨sobre todo⟩ los de Crisipo. Contestó a estos libros de manera conveniente y le fue tan bien que añadía aquello de:

Si no hubiera existido Crisipo, tampoco yo.

45 Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 1, 1059B-C[207]

... Y después dijo uno de ellos *(sc.* de los estoicos) que creía que no era por azar sino por providencia divina por lo que Crisipo nació tras Arcesilao y antes que Carnéades. De éstos, el primero fue quien comenzó a ultrajar y transgredir el uso común, mientras que el otro llevó la Academia a su mayor florecimiento. En medio de ambos, Crisipo consiguió poner freno con sus escritos contra Arcesilao[208] incluso a la sutileza de Carnéades, y dejó a la experiencia común ayuda suficiente como para resistir un asedio, eliminando la confusión que había en torno a las prenociones y las ideas, al rearticularlas y ubicarlas en su lugar propio. Así que aquellos que pretendían atentar otra vez contra los hechos y forzarlos nada conseguían ya, sino que quedaban demostradas su maldad y sofistería.

---

[206] Fr. 6 Giannattasio y *FGrHist* 273 fr. 90. El fragmento de Carnéades aparece recogido como fr. 1 Mette.

[207] Cf. fr. 17 Mette.

[208] Plutarco puede estar aludiendo a una obra polémica de Crisipo contra Arcesilao de título *Antigraphaí* (fr. 5 Mette, cf. T. Dorandi, «Arcésilas de Pitane», A 302, *DPhA* I, pág. 329) que no aparecería en el catálogo de que disponemos. Goulet, «Chrysippe», pág. 351, piensa en el título *Contra el método de Arcesilao*, núm. 116 H.-G. (cf. fr. 3 Mette).

46 VALERIO MÁXIMO, *Hechos y dichos memorables* VIII 7, 5

El mismo (*sc.* Carnéades), cuando iba a disputar con Crisipo, se purgaba antes con eléboro para aguzar más su propio ingenio y refutar el de aquél con más vigor[209].

CRISIPO Y EPICURO

47 DIÓGENES LAERCIO, X 26-27

Epicuro escribió muchísimo y superó a todos en el número de libros: hay más de trescientos volúmenes, que no tienen escrito fuera ningún testimonio, excepto que son las palabras del propio Epicuro. Crisipo rivalizaba con él en cantidad de obras, como dice Carnéades cuando lo llama «parásito de los libros». Cuando escribía algo Epicuro, Crisipo rivalizaba por escribir otro tanto, y es por esto por lo que escribió tantas veces lo mismo, o lo que le venía a la cabeza, o dejaba escritos sin corregir por la premura, y las citas son tantas que ellas solas llenan los libros, igual que podemos ver en Zenón y Aristóteles.

48 DIÓGENES LAERCIO, X 3

Diotimo el estoico[210], por malevolencia hacia él (*sc.* Epicuro), lo calumnió con acritud difundiendo bajo el nom-

---

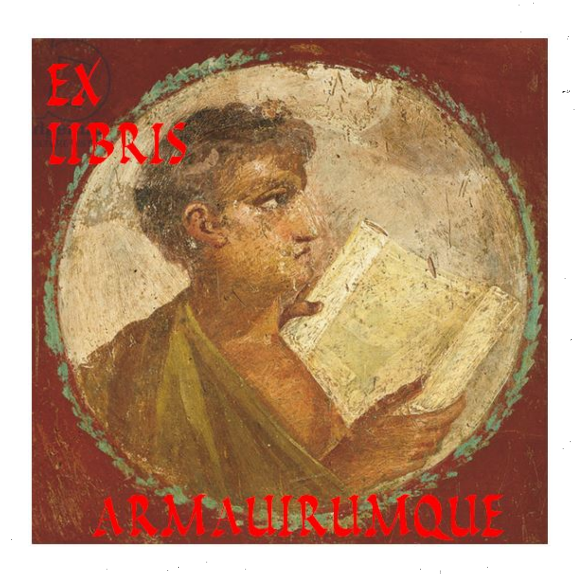
[209] Fr. 1c² METTE, cf. la alusión a esta anécdota en test. 24 y su recepción en Tertuliano (cf. fr. 441) y MARCIANO CAPELA, *Bodas de Mercurio y Filol.* 4 (fr. 19b METTE). AULO GELIO, XVII, 15-13, transmite una noticia semejante sobre Carnéades, pero su rival en este caso es Zenón, y la polémica, escrita (fr. 19a METTE).

[210] Sobre este Diotimo apenas algo más se sabe, cf. las posibilidades de identificacion en R. GOULET, «Diotimos (Théotimos?)», D 205, *DPhA* II, pág. 885. Las cartas en cuestión se han identificado con las conocidas

bre de Epicuro cincuenta cartas licenciosas. Es también el caso de aquel que difundió bajo el nombre de Epicuro las cartas que se atribuyen a Crisipo.

---

como *Epístolas eróticas,* que dieron ocasión a cierto escándalo (cf. test. 1 § 187 y nota). Sobre esta literatura polémica contra Epicuro, cf. MANSFELD, «Diogenes Laertius on Stoic philosophy», págs. 375 s.



F) ANÉCDOTAS Y SENTENCIAS

49 *Apotegmas vieneses* 144, pág. 25 WACHSMUTH[211]

Crisipo, al preguntársele: «¿Por qué eres frugal, cuando tienes muchas riquezas?», dijo: «Por no conocer el futuro, para no tener que pedir que me mantengan si ocurre algo»[212].

50 *Apotegmas vieneses* 145, pág. 26 WACHSMUTH

Crisipo pedía que no se dijera ante lo que sucede aquello de «¿quién sabe?», sino que eso es mejor en todo respecto.

---

[211] La colección de apotegmas se lee en el *Códice Vindobonense Teológico Griego* 149, fols. 302^{v}-308^{r}. Seguimos la edición de C. WACHSMUTH, «Die Wiener Apophthegmensammlung», en *Festschrift zur Begrüßung der in Karlsruhe... XXXVI. Philologen-Versammlung*, Friburgo/Tubinga, 1882, págs. 3-36. Los núms. 148-149 se corresponden con los que recogemos en los test. 50-52, pero están atribuidos aquí a Cabrias, lo cual no es de extrañar, ya que es frecuente la confusión de estos nombres en los florilegios; cf. *infra*, nota 213. Los núms. 150 («Preguntado Cabrias de dónde era, dijo: «Oriundo del universo» *[kosmogenḗs]*») y 151 («Preguntado Cabrias qué hay en el Hades, dijo: 'Ni yo he marchado allá ni me encontré con nadie de allí'») son también, según Wachsmuth, más apropiados en boca de Crisipo que en la de Cabrias. De hecho, encuentran estrechos paralelos en Diógenes el Cínico, cuyos dichos y opiniones Crisipo hubo de conocer bien: cf. DIÓG. LAERC., VI 63 = fr. 355 GIANN. («Preguntado de dónde era, dijo: «Ciudadano del universo» *[kosmopolítēs]*») y TERTUL., *Ad nat.* II 2 = fr. 337 GIANN. («Preguntado Diógenes qué sucedía en los cielos, dijo: «No he subido nunca»»).

[212] La misma anécdota aparece en el *Florilegio Monacense* (262 WALZ), en el *Leidense* (248 BEYNEN) y en el *Cod. Palatinus* 356, fol. 152, núm. 75.

51 PSEUDO MÁXIMO, *Lugares comunes,* cap. X («Sobre la mentira y la calumnia») 42, pág. 255 IHM[213]

De Crisipo. Cuando uno le dijo: «Tu amigo te injuria a escondidas», dijo: «No lo refutes, porque va a hacer eso mismo en público».

52 PSEUDO MÁXIMO, *Ibid.* 43, pág. 255 IHM

El mismo *(sc.* Crisipo), tras recibir de un malvado muchas injurias, dijo: «Has hecho muy bien al no guardarte dentro nada de lo que tienes»[214].

53 PSEUDO MÁXIMO, *Ibid.* 44, págs. 255-256 IHM

Cuando uno le decía *(sc.* a Crisipo): «Hay algunos que te injurian», dijo: «Yo me comportaré de modo que no se les preste crédito»[215].

54 *Códice Parisino Griego Suppl.* 134, núm. 138, pág. 16 [150] STERNBACH[216]

El mismo *(sc.* Crisipo) decía que el fuego era el más poderoso de los condimentos.

---

[213] Edición de S. IHM, *Maximus Confessor. Erste kritische Edition einer Redaktion des sacro-profanen Florilegiums «Loci communes»,* Stuttgart, 2001, págs. 255-256, con una detallada relación de las variantes que transmiten los manuscritos. Éstos atribuyen tanto esta anécdota como la que recogemos en el test. 52 unas veces a Crisipo y otras a Cabrias.

[214] Cf. la nota anterior.

[215] Los manuscritos atribuyen la anécdota también a Platón y a Jantipa.

[216] Edición de L. STERNBACH, «Gnomologium Parisinum ineditum», en *Gnomologium Parisinum ineditum-Appendix Vaticana,* Cracovia, 1893, págs. 1-37. El códice recoge esta anécdota inmediatamente después de las que se leen en los frs. 50-52. El dicho es de Eveno, como sabemos por PLUT., *Charlas de sobremesa* VII 697CD, *Cómo distinguir a un adulador de un amigo* 50A y *Cuestiones platónicas* 1010C. Si se ha atribuido a Crisipo es, seguramente, porque el estoico lo citaba en el libro *Sobre el placer,* al criticar a Eveno por sus refinamientos culinarios.

G) OBRAS SOBRE CRISIPO [217]

55 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 4, 1034A

De hecho, Antípatro, en *Sobre la diferencia entre Cleantes y Crisipo*[218], cuenta que Zenón y Cleantes no quisieron hacerse atenienses, para que no pareciera que traicionaban a su patria. Pero dejemos a un lado el hecho de que, si la acción de éstos fue hermosa, no hizo lo correcto Crisipo, al hacerse inscribir en la ciudadanía (*sc.* ateniense).

56 *Suda, s.v.* «Aristocles» (A 3197), I pág. 356 ADLER

Aristocles de Lámpsaco, filósofo estoico, escribió una *Explicación del libro de Crisipo 'Sobre cómo decimos y pensamos cada cosa'*, en cuatro libros[219].

---

[217] Véase también el test. 13 sobre una obra de Aristocreonte titulada *Sepulcro de Crisipo.*

[218] Sobre Antípatro de Tarso, discípulo de Diógenes de Seleucia, cf. test. 13 y nota.

[219] Sobre la identificación de este filósofo, cf. S. FOLLET, «Aristoclès de Lampsaque», A 368, *DPhA* I, págs. 381 s. El libro, cuyo comentario escribió, aparece en el catálogo de las obras (test. 29) con el núm. 143. Puede tratarse del destinatario del núm. 128 H.-G., quien aparece en el *Índice* filodemeo como discípulo de Crisipo, cf. test. 13.

57 LAMPRIAS, *Catálogo de las obras de Plutarco*[220]
Núm. 59: *Sobre la justicia, contra Crisipo* tres libros[221].
Núm. 152: *Sobre el primer consecuente, contra Crisipo*[222].

58 GALENO, *Sobre mis libros* 16, XIX pág. 47 KÜHN
Libros polémicos contra los filósofos estoicos: *Sobre la teoría lógica según Crisipo*, tres libros; *Resumen de la primera introducción silogística de Crisipo*, tres libros; *Resumen de la segunda*, un libro[223].

59 DIÓGENES LAERCIO, IX 52
Y fue el primero (*sc.* Protágoras) en mostrar cómo se deben construir argumentos contra las tesis (*sc.* del contrario), como dice Artemidoro en el *Contra Crisipo*[224].

---

[220] BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, pás. 33 nota 5, considera que la obra aludida en *Contradicciones de los estoicos* 10, 1036B, sería la citada en el catálogo de Lamprías con el núm. 45 *Sobre la argumentación en ambos sentidos* en cinco libros, que contendría una refutación de *Sobre el uso del discurso* (o *de la razón*) de Crisipo (núm. 149 H.-G.). Cherniss señala también en el mismo catálogo *Si hay que hablar en defensa de todo* (núm. 156) y *Sobre los que hablan en defensa* (núm. 198), como una posible referencia, siguiendo a POHLENZ, «Plutarchs Schrift», pág. 9.

[221] Se trata probablemente de una refutación del libro de Crisipo *Sobre la justicia, contra Platón* (núm. 161 H.-G.), al que hace alusión el propio PLUTARCO en *Contradicciones de los estoicos* 15, 1040D.

[222] Según BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, pás. 67, se tratraría de un libro bastante técnico en el que se criticaria la derivación crisipea de la ética a partir del primer impulso, a lo que alude la expresión, «primer consecuente», cf. CIC. *Del supremo bien y del supremo mal* V 6, 17: *prima invitamenta naturae.*

[223] Estas obras responden a los núms. 110 y 111 del catálogo de obras filosóficas, morales y retóricas de Galeno redactado por V. BOUDON, «Galien de Pergame», G 3, *DPhA* III, pág. 464. La segunda de ellas parece referirse a una obra de Crisipo; podría tratarse de la núm. 201 H.-G., pero no hay noticia de una «segunda» introducción.

[224] Cf. fr. A 1 DK. Sobre este Artemidoro nada más se sabe, excepto esta noticia, cf. R. GOULET, «Artémidore», A 427, *DPhA* I, pág. 604.

FRAGMENTOS 1-318
(SECCIÓN A)

A. FRAGMENTOS ASIGNABLES A OBRAS CONOCIDAS[1]

DEFINICIONES DIALÉCTICAS, A METRODORO, SEIS LIBROS (3; XLI)[2]

1 DIÓGENES LAERCIO, VII 65

Proposición *(axíōma)* es aquello que es verdadero o falso[3]; o bien, la unidad de sentido *(prâgma)* completo que puede ser declarada por sí misma[4], como dice Crisipo en las

---

[1] Los números arábigos remiten al catálogo y a la numeración de Hadot y Goulet. Los números romanos, al catálogo de obras que presenta Von Arnim al final de su colección como *Appendix* II *(SVF* III, págs. 194-205).

[2] Al segundo libro de esta obra habría también que asignar, según proponen Von Arnim y Hülser, la referencia en el fr. 106 de *Sobre el destino,* que menciona la obra como *Las definiciones.* BAGUET, *De Chrysippo,* págs. 123-124, asignaba a este libro el fr. 355.

[3] Esta definición de proposición basada en el principio de bivalencia es aplicada a continuación por DIÓG. LAERC., VII 66 *(SVF* II 186), cf. también CIC., *Lúculo* 30, 95 *(SVF* II 196), SIMPL., *Com. a las «Categorías»,* pág. 406, 21-22, y SEXTO EMP., *Contra los profesores* VIII 12. Sobre su lugar en la discusión sobre el destino, cf. fr. 459.

[4] Definición reproducida en lo esencial por *Suda, s.v.* «proposición» *(axíōma)* (A 2827), I pág. 255 ADLER *(FDS* 875), con problemas textuales semejantes, cf. *infra* nota. Igualmente la citan SEXTO EMP., *Esb. pirr.* II

Definiciones dialécticas: «Proposición es aquello que puede ser declarado o afirmado por sí mismo, por ejemplo, 'es de día', 'Dion pasea'». Tiene el nombre de proposición por «estar propuesta» *(axioûsthai)* o «impugnada» *(atheteîsthai)*. El que dice «es de día», parece que propone que es de día, y si es de día, resulta verdadera la proposición en cuestión, si no, es falsa[5].

2 DIÓGENES LAERCIO, VII 71-73

Entre las proposiciones no simples figura la implicación *(synēmménon)*, como dice Crisipo en las ⟨*Definiciones*⟩ *dialécticas*[6] y Diógenes en el *Arte dialéctica*[7], y es la que se compone por medio del nexo de unión 'si'. Este nexo declara que lo segundo sigue a lo primero. El nexo anuncia que la segunda se sigue de la primera y que la primera es verdadera[8],

---

104 (*FDS* 878; L.-S. 35A) y AUL. GEL., XVI 8, 4 (*FDS* 877), pero con el término *lektón* en lugar de *prâgma*.

[5] El texto de Diógenes no deja clara la extensión de la cita que hay que asignar a Crisipo, en especial si debe incluirse la definición que sigue a la mención del filósofo y la obra, que parece glosar la que antecede. Seguimos la puntuación que dan Long y Markovich. GOULET, pág. 833, no incluye los ejemplos dentro de la cita y EGLI, *Das Dioklesfragment*, pág. 18, atetiza la definición de la frase entrecomillada, pero deja los ejemplos, propuesta que Hülser incorpora en su edición del fragmento. FREDE, *Die stoische Logik*, págs. 37-40, propone secluir «declarado o» *(apophantòn ḗ)* como una glosa (mal colocada) al término *kataphantón* «afirmado»; la disyuntiva así creada obligaría traducir *apophantón* como «negable», aunque no hay paralelo alguno para este sentido del verbo *apophaínō*; correspondientemente, Frede propone la seclusión de «o impugnada» *(ḗ atheteîsthai)*, que tiene una amplia aceptación. Hülser y L.-S. se inclinan, a su vez, por la seclusión de *ḗ kataphantón* (propuesta ya por Cobet).

[6] Adoptamos el suplemento y la corrección de Gigante.

[7] DIÓGENES DE BABILONIA, fr. 26 (*SVF* III, pág. 215).

[8] Sobre el criterio de verdad de las implicaciones, cf. fr. y 594.

por ejemplo, «Si es de día, hay luz» (...)[9]. Conjunción *(sym-* 72
peplēgménon) es la proposición que se coordina por ciertos nexos copulativos, por ejemplo, «Es de día y hay luz»[10]. Disyuntiva *(diezeugménon)* es la proposición disyunta por el nexo disyuntivo 'o', por ejemplo «O es de día o es de noche». Este nexo anuncia que una de las proposiciones es falsa. Causal *(atiôdes)* es la proposición compuesta por el nexo 'porque', por ejemplo «Porque es de día, hay luz», pues viene a ser como que la primera es causa de la segunda. Comparativa de superioridad *(diasaphoûn tò mâllon)* es la proposición compuesta por el nexo comparativo de superioridad 'más' y ⟨'que'⟩[11] situado entre ambas proposiciones,
por ejemplo, «Más bien es de día que es de noche». Compa- 73
rativa de inferioridad *(diasaphoûn tò hētton)* es la proposición contraria a la anterior, por ejemplo, «Es de noche menos que es de día»[12].

3 Diógenes Laercio, VII 60[13]

La definición, como dice Antípatro en el libro primero de *Sobre las definiciones*[14], es un discurso convenientemen-

[9] Sigue la cita del discípulo de Crisipo, Crinis, fr. 4 *(SVF* III, pág. 269): «Una paraimplicación *(parasynēmménon)* es, como dice Crinis en su *Arte dialéctica*, una proposición conectada subsidiariamente por medio de la conectiva 'puesto que' y que comienza por una proposición y acaba en una proposición, por ejemplo, 'Puesto que es de día, hay luz'».

[10] La práctica de los estoicos que se deja reproducir sólo en algunas lenguas (el francés, por ejemplo) es que la conjunción introduzca ambas oraciones, en el caso de la copulativa *kaí ...kaí.* Cf., para algunas complicaciones del uso estoico del *sympeplēgménon,* fr. 359.

[11] Suplemento de Von Arnim.

[12] Sobre estas expresiones, cf. Sluiter, «On ἤ διασαφητικός and propositions containing μᾶλλον/ἧττον», *Mnemosyne* 41 (1988), 44-46.

[13] Este fragmento también puede ser asignado a la obra *Sobre las definiciones* a Metrodoro, en siete libros (núm. 129 H.-G.).

[14] Antípatro de Tarso, fr. 22 *(SVF* III, pág. 103).

te formulado conforme al modo analítico; o, como dice Crisipo en *Sobre las definiciones*, dar cuenta de lo propio. Y esbozo *(hypographḗ)* es un discurso que introduce a grandes rasgos en las cuestiones, o bien la definición que expone el sentido de la definición de una manera más simple[15].

SOBRE LOS TÉRMINOS DE USO EN DIALÉCTICA, UN LIBRO, A ZENÓN (4)[16]

4 GALENO, *Sobre la diferencia de los pulsos* II 4, VIII págs. 578-579 K.

Tampoco encontré el nombre en ningún escritor griego, de modo que no sé a qué lo aplica Arquígenes[17], puesto que

---

[15] Cf. Escolios a DIONISIO TRACIO, en *Gramm. Graec.* III pág. 107, 5-8 HILGARD: «Crisipo dice que la definición es dar cuenta de lo propio» (sigue la de Antípatro), y la discusión de ALEJ. DE AFROD., *Com. a los 'Tópicos'* pág. 42, 5-8 WALLIES *(SVF* II 228; L.-S. 32E), donde Alejandro pasa revista, sin dar nombres, a las definiciones de *hóros* (entre las que se cuenta la de Apolodoro); la que se atribuye a Crisipo en el fr.3 es, según Alejandro, la que más se separa de la definición correctamente (es decir aristotélicamente) entendida, cf. PAULI, «'Απόδοσις τοῦ ἰδίου». Para la definición de esbozo (que aparece en algunos títulos de Crisipo), cf. GAL., *Def. med.* 1 XIX págs. 349-350 K. *(SVF* II 227) y *De diff. puls.* IV 2, VIIII pág. 708 K *(SVF* II 229). El texto continúa con otros términos vinculados a la definición, como la «división» *(diaíresis),* que opera en el género para dar las especies inmediatas *(prosechê eídē),* las formas de *diaíresis (antidiáiresis, hypodiaíresis)* y la «partición» *(merismós),* que separa ena especie en «lugares» *(tópoi);* cf. fr. 511 para la partición de la ética. Para la relación de la definición con la implicación, fr. 364.

[16] La peculiaridad del uso lingüístico de Crisipo es un tópico recurrente en sus críticos, cf. test. 34; BAGUET, *De Chrysippi,* págs. 124-125.

[17] Galeno se refiere al participio *diēchēménai* ('resonancias'), utilizado por Arquígenes para distinguir las cualidades de los pulsos. Arquígenes de Apamea fue médico de la época de Trajano, de tendencia ecléctica y reconocido como cirujano. Sobre la crítica de Galeno a su lenguaje, cf. J. PI-

tampoco ha escrito libro alguno sobre su propia lengua, como hizo Crisipo sobre los nombres que implantó en la dialéctica. Sólo así podríamos entenderlo.

SOBRE LO DICHO SEGÚN PRIVACIÓN, A TEARO, UN LIBRO (12; LI)[18]

5 SIMPLICIO, *Com. a las «Categorías»*, pág. 389, 18-28 KALBF.[19]

Dado que es posible decir lo mismo tanto por medio de una voz no compuesta, por ejemplo, «sabiduría», «insensatez», como por medio de una definición, por ejemplo, «ciencia de los bienes, de los males y de lo que no es ni lo uno ni lo otro», o la insensatez, «ignorancia de esas mismas cosas»,

---

GEAUD, «Rhétorique et médicine chez les Grecs. Le cas de Archigènes», *Helmantica* 35 (1983), 39-48. Que en este pasaje se alude a la obra de Crisipo es una propuesta de FREDE, *Die stoische Logik*, pág. 28.

[18] Las proposiciones privativas *(sterētiká)*, son una clase de proposiciones simples «virtualmente» *(katà dýnamin)* completas, a las que se añade una partícula privativa; cf. DIÓG. LAERC., VII 70 *(SVF* II 204), y FREDE, *Die Stoische Logik*, pág. 72. La reflexión de los estoicos parece seguir de cerca las reflexiones sobre los opuestos de ARISTÓTELES en *Categ*. 10 y *Metaf.* V 10 y 22.

[19] Simplicio introduce esta sección anunciando que su propósito es presentar los puntos en que están de acuerdo Aristóteles y los estoicos, que en lo esencial, según Simplicio sólo han seguido las distinciones y aporías planteadas por el primero. Parte Simplicio de la definición «antigua» de contrarios como «las cosas más distantes entre sí dentro de un mismo género» (ARISTÓT, *Categ*. 6, 6a17-18), cuyas limitaciones el propio Aristóteles reconoce y los estoicos continúan mostrando, cf. *Com. a las «Categorías»* págs. 387 17-388, 24 *(SVF* II 172), y afirma que los estoicos entendieron, como Aristóteles, que hay contrarios de los tenores *(héxeis)*, los predicados *(kategorḗmata)* y los adverbios *(mesótētes)*, pero no de los cualificados *(poiá)* y disposiciones *(pōs échonta)*, cf. *Com. a las «Categorías»* págs. 388, 24-389, 5 *(SVF* II 173). Simplicio presenta también como doctrina general estoica que «sólo las negaciones se oponen de las afirmaciones», pág. 403, 32-33 (*SVF* II 176).

cosas», indagan (*sc.* los estoicos) si los contrarios se dan sólo en las expresiones simples o también en las definiciones. Crisipo se plantea si sólo los nombres comunes (*prosēgo-riká)*[20] y las expresiones simples son contrarias, pero las otras (*sc.* las definiciones) no. En efecto, son muchas las cosas que incluimos en éstas (*sc.* las definiciones) por medio de artículos, conjunciones u otros constituyentes, cada una de las cuales se entendería impropiamente en su formulación contraria. Por ello la sabiduría, dice, es lo contrario de la estupidez, pero su definición, dice[21], no es ya la contraria de la definición en el mismo modo, sino que es remitiéndose anafóricamente a aquellas (*sc.* las expresiones simples), como también disponen las definiciones por parejas de contrarios.

6 SIMPLICIO, *Com. a las «Categorías»,* págs. 405, 25-406, 5 KALBF.

Los estoicos defienden con firmeza que nada que se exprese por medio de una negación tiene contrario alguno, pues de otro modo sería la no-virtud lo contrario de la virtud, y el no-vicio, lo contrario del vicio, cuando en realidad la no-virtud está subsumida en el vicio, como muchas otras cosas, por ejemplo un caballo, una piedra y todo lo que no es virtud; y bajo el no-vicio se subsume tanto la virtud como todas las demás cosas. Serán, por consiguiente, todas las cosas contrarias de una sola, y las mismas cosas serán contrarias tanto de la vitud como del vicio. Además, si no es la virtud lo contrario del vicio, sino el no-vicio, resultará que los intermedios serán contrarios tanto de los buenos como

[20] Crisipo escribió un libro sobre los apelativos o nombres comunes, núm. 39 H.-G.

[21] DE HAAS Y FLEET, pág. 220, nota 694, pág. 117 recogen *phêsin,* frente al *phâsin,* adoptado por von Arnim y Hülser, quien sigue a Kalbfleish.

de los viles, pero esto es absurdo, sobre todo si son las mismas cosas. También lo es que, habiendo dos contrarios, lo que se subsume bajo uno de ellos sean todas cualidades, por ejemplo lo que cae bajo la virtud o el vicio, pero bajo el otro sean tanto cualidades como cualificados, como es el caso bajo la no-virtud y el no-vicio, pues bajo estas hay tanto cualidades como cualificados, actividades y prácticamente de todo, y esto va contra la evidencia. De este modo distinguen los estoicos los contrarios y los contradictorios.

7 SIMPLICIO, *Com. a las «Categorías»*, págs. 395, 8-396, 21, y 403, 5-7 KALBF.

Hay otra privación además de la natural —me refiero a la que decíamos a propósito de las cosas naturales y en la ocasión en que se dan naturalmente—, que Crisipo llama «consuetudinaria» *(ethikè)*. 'Sin manto', 'descalzo', «sin desayunar» significan, ciertamente, simple supresión *(anaíresis)*, pero tienen un significado especial *(parémphasis)* cuando se dicen además según la privación[22]. Porque no diremos de un buey que no tiene manto, ni de nosotros, cuando nos lavamos, que estamos descalzos, ni que están sin desayunar los pájaros, como tampoco nosotros cuando nace el día, sino que la privación debe expresar al mismo tiempo la costumbre y cuándo se da la costumbre. Por la costumbre de desayunar a determinada hora, el que se atiene a esta costumbre, cuando no desayuna a su hora, suprime según la privación una manifestación, no de la naturaleza, sino de la costumbre. Las faltas *(aécheia)*, pues, son unas de cosas por naturaleza, otras, de cosas conforme a la costumbre, y supresiones, aquellas en las que, según el caso, hay ya natura-

[22] El comentario de Simplicio supone la definición de ARISTÓT., *Categ.* 10, 12a26-b5 sobre la disposición y la privación. Sobre el sentido de *parémphasis,* cf. nota al núm. 38 H.G., en test. 29.

leza, ya costumbre. Por otro lado, hay veces en que la privación expresa no un fallo en la costumbre, sino en la acción apropiada *(kathêkon)*, como presentarse a cenar sin ser invitado, cuando damos a entender que no se presentó convenientemente ni como corresponde a la costumbre.

Hay también, por otro lado, la privación respecto de las cosas que se dicen de manera homónima, porque cuando un género en su conjunto carece por naturaleza de algo, decimos que está privado de aquello que por naturaleza no tiene[23]. De este modo decimos que las plantas están privadas de sensación por no tenerla por naturaleza. Pero cuando en un género hay casos que tienen algo por naturaleza y otros no, se dice que los que no lo tienen están privados, como en el género de los animales el topo lo está de la vista, y decimos esto con más propiedad que en los casos en que la privación lo es por violencia.

Propiamente, se dice la privación de los que por naturaleza tienen algo, pero no lo tienen cuando por naturaleza les corresponde, cuando es costumbre tenerlo y cuando empiezan a tenerlo, lo cual justamente se considera lo contrario de la posesión. De hecho, la antítesis en estos casos se llama «según posesión y privación». (...)[24]

---

[23] En el sentido aristotélico de las cosas que comparten el nombre pero no definición, cf. *Categ.* 1, 1a. De un género que no tienen por naturaleza determinada característica, sólo se puede decir equívocamente que la tiene. Cf. SIMPL., *Com. a las «Categorías»* 36 8-11 KALBF., donde se lee que los estoicos diferían a su vez de Aristóteles en la idea de sinonimia, que referían a las cosas con varios nombres *polyṓnyma).*

[24] Cf. H. THESLEFF, *The Pythagorean texts of the Hellenistic period*, Abô, 1965, pág. 18, líneas 12-17. Prosigue aquí el siguiente pasaje no incluido en el fragmento de Von Arnim: «Arquitas divide la privación en tres tipos diciendo: 'La privación y el estar privado se dice de tres modos: o por no tener algo en absoluto, por ejemplo, el ciego la vista, el mudo la voz, el ignorante la ciencia; o bien en tenerlo en calidad inferior, como

Hay que saber también que hay nombres no privativos que indican privación, como la pobreza indica privación de riquezas, y la ceguera privación de vista. Algunas veces los nombres privativos no indican privación: la inmortalidad, aunque tiene la figura expresiva de la privación, no significa privación, pues no usamos el nombre para los que por naturaleza mueren y después no mueren. Hay mucha confusión en las expresiones privativas, pues son introducidas por medio de '*a-*' y '*an-*'[25], como 'sin casa' *(áoikos),* 'sin hogar' *(anéstios)*, pero sucede a veces que se les confunde con negaciones, otras con los contrarios. Porque, así como la cobardía es lo contrario del valor, del mismo modo también lo es de la justicia la injusticia, que es lo contrario de la justicia. También señala muchas veces algo malo, por ejemplo, cuando llamamos sin voz *(áphōnos)* al actor trágico que la tiene mala *(kakóphōnos)*[26]. También las negaciones se significan por medio de las expresiones privativas, como 'distinto' e 'indistinto', 'útil' e 'inútil'. A menudo significan varias cosas, como señalar al mismo tiempo negación, privación y contrariedad, como es el caso de 'sin voz' *(áphōnos).* Otras significan contrariedades diversas, como «inoportunidad», que señala lo contrario de la ocasión, pero no expresa nada privativo en absoluto. Además, puesto que la maldad es lo contrario de la bondad, la falta de maldad *(aponēría)* es la privación de la maldad, pero a veces expresa también la bon-

---

la escucha el duro de oído o la vista el que pierde las pestañas; o bien por no tener algo como se debe, como el zambo las piernas, o la voz el que la tiene mala'».

[25] *A-* y *an-* son prefijos privativos en griego equivalentes al español 'in-' y, ocasionalmente en helenismos, 'a-'. En la traducción nos atenemos a la disponibilidad en español de términos compuestos del prefijo en cuestión. De no existir, traducimos por la preposición 'sin' con sentido equivalente.

[26] Cf. DION. TRAC., *Gramática* XII 3-4.

dad[27]. Dado que abunda la anomalía, Crisipo la investigó a fondo en el libro llamado *Sobre las privaciones*, pero éste no era el propósito de Aristóteles, sino sólo tratar lo que concierne a la posesión y la privación[28]. ... La teoría completa sobre las formas de privación se puede tomar del libro de Aristóteles y del de Crisipo, aunque Jámblico ha escrito además algunas cuestiones como sigue[29].

8 Simplicio, *Com. a las «Categorías»*, pág. 401, 3-13 Kalbf.[30]

Resuelve *(sc.* Aristóteles) todas estas disputas añadiendo una diferencia más entre ellas *(sc.* la diferentes formas de opuestos), a saber, que los contrarios pueden cambiar uno n otro en las cosas que los reciben, pero de la posesión y la provación no es posible que haya cambio de uno a otro, pues la ceguera viene de la vista pero no al revés[31]. Por lo cual Crisipo indagó si hay que llamar ciegos a los que sufren de cataratas, pero pueden recuperarla gracias a una operación[32], o a los que tienen los párpados cerrados, pues se parecen, mientras existe la facultad, al que tiene los ojos cerrados o al que no puede ver por tener delante una cortina que, una vez corrida, ya no impide ver; por ello tampoco un

[27] Como notan De Haas y Fleet (pág. 223, nota 732), se trata de la figura retórica conocida como 'litote', por la que una palabra privativa no sólo es capaz de denotar condiciones no privativas, sino también estados de posesión.

[28] Cf. núm. 42 H.-G.

[29] Se refiere a los comentarios de Jámblico sobre las *Categorías*, cf. J. Dillon, «Iamblique de Chalcis», I 2, *DPhA* III, págs. 824-33.

[30] Comentario a *Cat.* 10, 12b26-13a36.

[31] Simplicio se refiere a las diferencias entre los opuestos contrarios y los opuestos por posesion y privación, concretamente a la precisión hecha en *Cat.* 13a18-36, donde Aristóteles señala que en el segundo caso no se da el cambio recíproco *(metabolḗ)* de una a otra.

[32] El texto menciona la operación de *parekéntēsis*, cf. Ps. Gal., *Instit. Dial.* 19, XIV, pág. 783 K., y *In Hipp. off.* I 10, XVIII B, pág. 681 K.

cambio semejante ocurre de la privación a la posesión. Ahora bien, considera *(sc.* Aristóteles) privación la que se da por mutilación, pues de ésta no hay regreso a la capacidad.

9 SIMPLICIO, *Com. a las «Categorías»*, págs. 394, 29-36 KALBF.[33]

Dicen que una capacidad natural es llamada por sí misma estado de posesión, y que una privación se le opone por ser una incapacidad correspondiente. Pero algunos dicen que no es la facultad natural la que se considera en la oposición entre disposición y privación, sino más bien la que se expresa según el significado primario, es decir, la 'posesión' *(héxis)* que recibe su nombre a partir de 'tener' *(échein)*; pues de hecho también Crisipo, siguiendo a Aristóteles, llama privativas a las que eliminan al tiempo que hacen manifiesta la naturaleza del tener, es decir, no simplemente, sino cuando expresa lo que es natural tener y cuándo lo es, como se ha dicho antes. Además, la privación *(stéresis)* es lo contrario de la posesión *(héxis)* que deriva del tener *(échein)*, y las privaciones no sólo lo son de cualidades, sino también de actividades *(enérgeiai)*, como la ceguera lo es de la actividad de ver y la cojera lo es de la de andar.

---

[33] Simplicio sigue en este pasaje a Jámblico. El texto señala un aspecto muy importante del vocabulario filosófico y científico griego como es el de la relación entre posesión/estado y cualidad, expresado por términos relacionados con el verbo *échō (hexis, schésis, schêma)*, cf. M. CASEVITZ, «Étude lexicologique. Du *schèma* au schématisme», en M. S. CELENTANO, P. CHIRON, M.-P. NOËL (eds.), *Skhèma/Figura. Formes et figures chez les Anciens. Rhétorique, philosophie , littérature,* París, 2004, págs. 15-31. *héxis* tiene en este orden de cosas el sentido de «tenor» «modo estar» o «disposición», que también en español puede expresar algo cercano a la posesión.

SOBRE LOS POSIBLES, A CLITO, CUATRO LIBROS (22; XV)

10 EPICTETO, *Disertaciones* II 19, 1-10

Según parece, el argumento Dominante queda planteado a partir de los siguientes puntos de partida[34]. Dado que las tres proposiciones siguientes están en contradicción mutua, a saber, «todo pasado verdadero es necesario», «un imposible no sigue a un posible», y «hay algo posible que no es verdad ni lo será», Diodoro, que captó esta contradicción, se sirvió de la plausibilidad de las dos primeras para establecer que «nada hay posible que no sea o haya de ser verdadero».
2 Habrá quien, a su vez, mantenga estas otras dos: «hay algo posible que no es verdad ni lo será» y «un imposible no sigue a un posible»; y (establecerá): «no todo pasado verdadero es necesario». Parece que en este sentido iban Cleantes y
3 su escuela, con quien estaba de acuerdo Antípatro[35]. Otros, a su vez, toman las otras dos, a saber, que hay un posible que no es verdad ni lo será y que todo pasado verdadero es necesario, y ⟨establecen⟩ que un imposible sigue a un posi-

---

[34] BAGUET, *De Chrysippi,* págs. 116-131. Sobre la respuesta de Crisipo al *kyrieúōn lógos*, cf. Introducción, págs. 61-62. Diodoro Crono fue uno de los principales filósofos de la escuela de Mégara, junto con Eubulides y Alexino, fue también maestro de Zenón, cf. DIÓG. LAERC., VII 25. D. SEDLEY, «Diodorus Chronus and Hellenistic Philosophy», *Proceed. of the Cambr. Philol. Soc.* 23 (1977), 74-120, lo vincula a figuras como Dionisio de Calcedonia y Filón en una escuela dialéctica, distinta de la de Mégara, cf. R. MULLER, «Diodoros, dit Cronos» D124, *DPhA* II, págs. 779-781 y el fr. 18.

[35] Las referencias de los diferentes estoicos están recogidas como Cleantes, fr. 489 *(SVF* I 109) y Antípatro de Tarso, fr. 79 *(SVF* III, pág. 248), quien fue discípulo y sucesor de Diógenes de Seleucia, cf. CH. GUÉRARD, «Antipatre de Tarse», A 205, *DPhA* I, págs. 219-223.

ble[36]. Pero es impracticable mantener las tres proposiciones 4
de partida, por ser común la contradicción entre ellas. Si alguien me pregunta: «¿Y tú, cuál de ellas mantienes?», le responderé que no lo sé. He recibido la información de que Diodoro mantenía aquellas, Pantoides con los suyos[37] y, creo, Cleantes, las otras, y Crisipo y sus discípulos las otras.
«Entonces, ¿qué?» No nací para eso, sino para poner a prue- 5
ba mi representaciones y juzgar lo que se dice y hacerme de
una doctrina propia sobre este punto. En ello nada difiero 6
del gramático: «¿Quién era el padre de Héctor?» —«Príamo.» —«¿Quiénes los hermanos?» —«Alejandro y Deífobo.» —«Y quién es su madre?» —«Hécuba. He escuchado esta historia.» —«¿De quién?» —«De Homero. Y creo que escribe sobre esos asuntos Helánico[38], y algún otro». Así que yo, por mi parte, ¿qué más puedo decir sobre el argumento dominante? Cierto, si soy persona vana podré impresionar en un banquete a los asistentes enumerando a los escritores: «Crisipo escribió admirablemente en el primer libro *Sobre los posibles*, también Cleantes escribió en detalle sobre el asunto, y Arquedemo[39]. Escribió también Antípatro, no sólo en *Sobre los posibles* sino particularmen-

[36] Se trata de la posición de Crisipo y sus discípulos, cf. también *infra* frs. 356 y 357, junto con los textos citados en nota.

[37] Sobre el dialéctico Pantoides, probablemente de la escuela megárica, cf. test. 29, nota al núm. 57 H.-G.

[38] Historiador de finales del s. v a. C., autor de obras importantes de erudición mitológica; la referencia aparece recogida como *FGrHist* 608c, fr. 2.

[39] Arquedemo de Tarso, fr. 10 (*SVF* III, pág. 263). Discípulo, como el citado Antípatro, de Diógenes de Seleucia y fundador de una escuela estoica en Babilonia, cf. Ch. Guérard, «Archédèmos de Tarse», A 307, *DPhA* I, págs. 331-332.

te en *Sobre el dominante*[40]. ¿No leíste la obra?» «No la he leído.» —«Léela».

11 Cicerón, *Cartas a los familiares* IX 4[41]

Sabe que *sobre los posibles* mi *juicio sigue a Diodoro*. Por tanto, si vas a venir, sabe que es necesario que vengas; pero si no lo vas a hacer, que vengas *pertenece a los imposibles*. Considera entonces cuál de los dos *juicios* te gusta más, si el *crisipeo* o este que nuestro querido Diodoto no podía digerir. Pero de estos asuntos hablaremos cuando estemos ociosos: también esto es *posible según Crisipo*.

12 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 44, 1054C-D[42]

En el libro cuarto *Sobre los posibles* postula un lugar central y un espacio central, y dice que allí se asienta el mundo[43]. Sus palabras son como sigue: «Por tanto, acerca del mundo concretamente, considero que precisa de argumento si hay que decir que es corruptible. En cualquier caso, me parece a mí que la cuestión es más bien como sigue. A su casi incorruptibilidad[44] contribuye mucho precisamen-

---

[40] Antípatro de Tarso, fr. 30 *(SVF* III, pág. 248).

[41] Las palabras en cursiva están en griego en el original. La carta está dirigida a Varrón en junio del 46 a. C.

[42] La cita de Plutarco plantea el problema especialmente complejo, que la oscura expresión de Crisipo no ayuda a aclarar, cf. Hahn, *Origins*, págs. 260-265 *(Appendix* V). La pretensión de que el universo está en el centro del vacío es incompatible con todo lo que sabemos de la cosmología estoica y sólo aparece atestiguada en este pasaje de Plutarco. Hahn y Cherniss aportan diferentes propuestas para salvar a Crisipo de esta contradicción especialmente grave, cf. fr. 410.

[43] Sobre las diferencias que hacía Crisipo entre lugar *(tópos)* y espacio *(chōra),* cf. fr. 410.

[44] Traducimos de este modo la peculiar expresión crisipea *hoioneì aphtharsía*. La expresión deriva de la corrección del texto propuesta por

te el espacio que ocupa, es decir, el hecho de estar en el centro. Porque si pudiera imaginarse en otro lugar, se vincularía a él también de manera inexcusable la corruptibilidad». Y un poco después dice así: «Pues, resulta de ese modo la circunstancia de que la sustancia ocupa el lugar central eternamente, por ser ella ya de tal naturaleza que según otro modo, pero también por la circunstancia dada, no admite corrupción y es, también conforme a esto, eterna».

13 PLUTARCO, *Sobre la desaparición de los oráculos* 28, 425D-E

Por ello hay que admirar a Crisipo, o indagar mas bien qué le ocurre para decir que el mundo está asentado en el centro y que su sustancia, que ostenta el lugar central eternamente, no es poco lo que contribuye a su permanencia y a su «casi incorruptibilidad». Estas cosas dice en el libro cuarto *Sobre los posibles*, cuando imagina en sueños sin criterio un lugar central del infinito y, más absurdamente aún, postula la causa de la permanencia del mundo en ese centro inexistente. Y esto tras haber dicho repetidamente en otros libros, que «la sustancia se administra y conserva por los movimientos que van a su propio centro y los que vienen de su propio centro»[45].

Wyttenbach y aceptada por Cherniss, a partir del texto paralelo que ofrece el fr. 13.

[45] Una crítica en términos semejantes a las inconsecuencias de la doctrina estoica de la centralidad y estabilidad de la tierra, sin mención expresa de Crisipo, se lee en PLUT., *Sobre la cara de la luna* 11, 925F-926A. Cf. también el fr. 420.

SOBRE LA ANOMALÍA EN LAS PALABRAS, A DION, CUATRO LIBROS (42)[46]

14 Varrón, *La lengua latina* IX 1, 1

⟨Insigne es el error de quienes prefieren enseñar lo que⟩[47] no saben antes de aprender lo que ignoran. Es el caso de Crates, ilustre gramático[48], quien, tras frecuentar a Crisipo, hombre de extrema agudeza que dejó tres[49] libros *Sobre la anomalía*, se empleó contra la analogía y contra Aristarco, pero de tal modo que sus escritos dejan ver que no alcanzó la intención de ninguno de los dos. Pues Crisipo, cuando escribe acerca de la anomalía del lenguaje, tiene la

---

[46] Sobre el sentido de la polémica de la que da cuenta Varrón y la transformación del sentido de la anomalía entre Crisipo y Crates, cf. Belardi, «Aspetti del linguaggio e della lingua nel pensiero degli Stoici, I: Il *De inaequabilitate sermonis* di Crisippo», donde se reseñan la interpretaciones anteriores de Dahlman y Barwick. En Crisipo la cuestión de la anomalía no es propiamente gramatical, sino que concierne a la relación entre el plano de la realidad y el del lenguaje, y tiene su lugar propio en sede gnoseológica. Los antecedentes de la cuestión deben situarse en la línea de problemas que plantea Aristóteles en el primer capítulo de las *Categorías* y su concepción de la sinonimia y la homonimia vinculada al estatuto del género y la ambigüedad lingüística que resulta, sobre la cual, cf. fr. 339. La dimensión gnoseológica de la anomalía se perdió en los estoicos posteriores en beneficio de la dimensión gramatical, cf. Aul. Gel., II 15 y Sexto Emp., *Contra los profesores* I 10. Cf. Baguet, *De Chrysippi*, págs. 131-132.

[47] El comienzo del libro se ha perdido. Adoptamos, con Hülser, el suplemento de Boot.

[48] Crates de Malos, gramático de la escuela de Pérgamo que vivió hacia la primera mitad del siglo II a. C., cercano a la escuela estoica, cf. J. M. Flammand, «Cratès de Mallos», C 203, *DPhA* II, págs. 487-495.

[49] Pasaje señalado como corrupto por Goetz-Schoell. Spengel cree que se podría igualmente leer «cuatro libros». Otro autores propusieron enmendar el texto de Diógenes.

intención de mostrar que cosas semejantes se significan con palabras desemejantes, y cosas desemejantes con términos semejantes.

SOBRE EL ORDEN DE LOS ENUNCIADOS, CUATRO LIBROS (49; LV)

SOBRE EL ORDEN Y LOS ELEMENTOS DE LOS ENUNCIADOS, A FILIPO, TRES LIBROS (50)[50]

15 DIONISIO DE HALICARNASO, *Sobre la composición literaria* 31-32

Yo, por mi parte, cuando me decidí a ordenar esta materia, me puse a indagar lo que habían dicho sobre ella los autores anteriores, sobre todo los filósofos de la Estoa, porque sabía que estos hombres habían prestado no poca atención al área de la expresión. Pues hay que dar testimonio verdadero: en ningún sitio encontré nada escrito por ninguno de los de renombre sobre el asunto que había elegido; en cuanto a los dos tratados que ha dejado escritos Crisipo con el título *Sobre el orden de las partes del discurso*, no contienen materia retórica, sino dialéctica, como saben quienes las han leído: tratan del orden de las proposiciones, sobre las proposiciones falsas, verdaderas, posibles, imposibles, plausibles, mudables, ambiguas y otras por el estilo, sin ninguna utilidad ni beneficio para los discursos políticos, es decir, para el goce o la belleza del estilo, que es a lo que debe apuntar la composición.

---

[50] A estos dos títulos parece referirse el texto de Dionisio que recogemos. Von Arnim y Baldassarri asignan también a la primera obra el pasaje inmediatamente anterior, §§ 30-31, recogido como test. 41; cf. BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 136-137 y núm. 48 H.-G.

CONTRA LA EXPERIENCIA COMÚN, A METRODORO, SEIS LIBROS (117; LIII)

EN FAVOR DE LA EXPERIENCIA COMÚN, A GORGÍPIDES, SIETE LIBROS (118)[51]

16 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 10, 1036C-1037A[52]

Están tan ufanos y orgullosos de los libros publicados *Contra la experiencia común* que todos los libros de los académicos reunidos no les parecen dignos de parangón con los que Crisipo escribió para desprestigiar los sentidos. Esto, de hecho, es signo bien de su ignorancia, bien de su orgullo, pero lo cierto es que, cuando pretendió a su vez hablar en

---

[51] Cf. BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 144-146. Recogemos bajo estos dos títulos las noticias sobre esta controvertida práctica de Crisipo de argumentar en contra y a favor de la experiencia *(synḗtheia)* que en DIÓG. LAERC., VII 184 (test. 1) se relaciona con la asistencia de Crisipo a las lecciones de Arcesilao y Lácides. La inconsecuencia de la posición de los estoicos a propósito de esta actividad de Crisipo (cf. tests. 43-44) es el motivo fundamental de la obra de Plutarco contra el uso que hacen los estoicos de las nociones comunes (test. 45), y fue tema de otra obra hoy perdida *(Sobre la experiencia contra los estoicos,* Lamprias, núm. 78). Sobre el contexto y naturaleza del término en el contexto de las diversas formas de percepción, cf. IOPPOLO, *Opinione e scienza*, págs. 107 ss., y GLUCKER, «*Consuetudo oculorum*», págs. 108 ss., quien aduce el pasaje de Cicerón, *Lúculo* 57, para clarificar la *synḗtheia* como perfeccionamiento de la percepción vinculado al ejercicio, la práctica habitual (lat. *consuetudo)* y el arte. El sentido de *synḗtheia* en núm. 46 H.-G. *Discursos contra el uso común* se refiere a los usos lingüísticos que contravienen el uso establecido (cuestión relacionada con la virtud retórica del «helenismo», cf. DIÓG LAERC., VII 59) y es, por tanto, ajeno al debate que aquí se trata que es, como señala Glucker, estrictamente epistemológico.

[52] Sigue inmediatamente al test. 43.

favor de la experiencia y de los sentidos, quedó por debajo de sí mismo y resultó más débil este escrito que el otro. (...)[53] Con gusto oiría de los estoicos si consideran que las cuestiones megáricas tienen mas fuerza que lo que escribió en seis libros Crisipo contra la experiencia común. (...)[54] Y esos argumentos, amigo, que ridiculizas y tildas de oprobio de quienes los plantean por tener claro su defecto, ¿sigues con todo temiendo que arranquen a alguien de la comprensión, mientras que tú, que has escrito tan gran número de libros contra la experiencia cotidiana, incorporando todos tus hallazgos para superar a Arcesilao, esperabas no confundir a nadie que se tope con ellos? Pues no se sirve (*sc.* Crisipo) sin más de los argumentos contra la experiencia cotidiana, sino que, como en un pleito, se implica con cierta pasión en el sentimiento de la parte y dice con frecuencia que los otros dicen tonterías y se esfuerzan en vano[55].

17 CICERÓN, *Lúculo* 27, 87

Pero en seguida trataré de las cuestiones de la naturaleza (y precisamente para que no parezca que tú has mentido, después de haber dicho hace poco que lo iba a hacer[56]); sin embargo, para venir a cuestiones más ilustres, expondré las que conciernen al universo, que llenan los libros no sólo de los nuestros, sino de Crisipo también, del que se quejan habitualmente los estoicos, porque, tras haberse aplicado a

---

[53] El texto que omitimos aparece recogido como fr. 81 de la obra *Sobre los géneros de vida*, donde critica precisamente la práctica dialéctica de los megáricos.

[54] El texto omitido aparece como fr. 38 de la obra *Sobre el uso de la razón*.

[55] Sigue el fr. 272 del libro *Tesis físicas.*

[56] Se refiere a la afirmación de Lúculo en *Lúculo* 17, 55. Cicerón ironiza sobre la fiabilidad de las apariencias sobre las que está precisamente desarrollando la refutación de su interlocutor.

reunir todos los argumentos contra los sentidos y la evidencia, así como contra todo uso y razón, después quedó por debajo de sí mismo cuando intentó contestarlos, y de este modo Carnéades recibió de él sus armas.

18 CICERÓN, *Lúculo* 24, 75

Cierto que tenía dispuestos algunos autores que os son molestos, si bien de poca monta, a Estilpón, Diodoro, Alexino[57], de quienes hay ciertos *sofismas* retorcidos y punzantes, pues así se llaman sus conclusioncillas engañosas. Pero, ¿para qué reunirlos cuando tengo a Crisipo, a quien se tiene por puntal del Pórtico de los estoicos? ¡Cuántas pruebas da en contra de los sentidos! ¡Cuántas contra todo lo que se aprueba mediante en la experiencia! —«¡Pero él mismo las refuta!»— A mi, ciertamente, no me lo parece. Mas sea que las ha refutado. Lo cierto es que no habría recopilado tantos argumentos que nos pueden inducir a error por su gran plausibilidad, si no viera que no se puede fácilmente resistirlos.

[57] Alexino de Élide, filósofo megárico apodado *Elenxînos* por su inclinación a la contienda (fr. 79 DÖRING), cf. R. MULLER, «Alexinos d'Élis», A125 *DPhA* I, págs. 149-151. Encontró en Zenón de Citio uno de sus principales objetos de ataque (cf. DIÓG. LAERC., II 109, SEXTO EMP., *Contra los profesores* IX 108-9). La lista de las réplicas a sus ataques se conserva en la lista de los escritos de Aristón de Quios (DIÓG. LAERC., VII 160, *SVF* I 333). Otros escritos de Alexino están mencionados por EUSEB., *Prep. Ev.* XV 2, 4, y ATEN., XV 696E-F (también, posiblemente, X 418E), mientras que se conserva un fragmento de una obra suya en FILOD., *Ret.*, cols. XLIV-XLVI, v. I, págs. 79-81 y *Suppl.*, págs. 39-42 SUDHAUS. Estilpón de Mégara, discípulo directo o indirecto de Euclides (cf. DIÓG. LAERC., II 113), había sido maestro de Zenón; cf. DIÓG. LAERC., II 120; VII 24 y Numenio, en EUSEB., *Prep. Ev.* XIV 5, 11 *(SVF* I 11). Sobre Diodoro, cf., *supra,* fr. 10 y nota.

INVESTIGACIONES LÓGICAS, TREINTA Y NUEVE LIBROS (119)[58]

19 *Pap. Herc.* 307

Fr. 1, 4-15... además, sobre el «estar esto en esto» ...tal vez ... 'estar el plural en esto' ... el 'el pasado estar en el pasado'. En estos casos no se da la analogía...

Fr. 2, 1-25... 'cometer injusticia' *(adikeîn)*, el 'ser ultrajado' *(hybrízesthai)*, 'cometer injusticia contra alguien' ... 'ser ultrajado' lo cual *(se.* equivale a)... 'cometer injusticia' ... En este punto diría también ... 'sufrir injusticia' *(adikeîsthai)*, «ser ultrajado» ... lo que se predica ... algo conforme a este accidente de lo que hay en «sufrir injusticia»: que todo lo dicho previamente hay que trasladarlo también a estos casos, de modo que ... hacer un argumento general. Si se da que, si era verdadera una proposición, hay ahora un pasado de ella, también hay pasados de los pasados indefinidamente, habrá también pasados de los futuros y, por analogía, futuros de los futuros indefinidamente, y habrá futuros de los pasados...

---

[58] Es el título probablemente al que alude el test. 4 como demostración de la prolongada actividad de Crisipo. También es posible que GALENO, *Que las pasiones del alma siguen a las del cuerpo* 11, pág. 78, 5, se refiera a esta obra. Sobre el libro, cf. BRÉHIER, *Chrysippe,* págs. 24-29 y STEINMETZ, «Stoa», pág. 588. Fue editado por primera vez por CRÖNERT, «Die Λογικὰ ζητήματα des Chrysippos», edición que recogen esencialmente Von Arnim y BALDASSARRI, *Logica*, vol. II, págs. 41-65. HÜLSER, vol. II, págs. 811-831, tiene en cuenta los trabajos de Marrone hasta la fecha e incluye un detallado informe sobre ediciones y estudios de este papiro. Seguimos la edición de MARRONE, «Le *Questione Logiche* di Crisippo», así como sus orientaciones de traducción, que añadimos entre paréntesis y son meramente tentativas. Muy poco se puede leer de la columna XV.

Fr. 3, 1-29... 'sufrir injusticia' ... del 'sufrir injusticia' ... pasivo de pasivo... y esto indefinidamente, pues cada uno de ellos da lugar a un pasivo. Otorgamos que ... hay ... respecto del caso recto hay en los pasivos algo semejante al uso de los rectos, no de los pasivos. Estamos de acuerdo ... en el hecho de que en 'cometer injusticia' hay algo pasivo, mientras que en 'sufrir injusticia' no hay ningún accidente pasivo. ... Respecto de tales predicados, tal vez las cosas que se dicen relativas implícitamente *(paremphatikôs)* no admitan el mismo argumento. En el caso de que se admita una vez el abuso, necesariamente sobreviene que se digan indefinidamente también relativas cosas que ya lo son, como las pasadas y las futuras respecto de las pasadas ...

Col. I, 15-30... a partir de estos casos se podrá proceder a aquéllos de manera plausible *(pithanôs)* diciendo que no es, en cierto modo, posible que haya plurales de plurales —a partir de los argumentos dichos en relación con los singulares— y que, sin embargo, no haya pasados de pasados, y pasivos de pasivos; ni que en esos casos sobrevenga la infinitud, y sin embargo en aquéllos, a su vez, no, y viceversa[59]. Incluso si se dijeran tales argumentos, es también posible pasar desde los otros al resto ...

---

[59] Los adjetivos «plurales», «pasados» y «pasivos» se entienden referidos, como sostiene MARRONE, «Il problema dei «singolari»», pág. 421, a «proposiciones» y «predicados», como se evidencia en la columna siguiente, con lo cual pretende demostrar que en su condición de incorporales, predicados y/o proposiciones no se ven afectados por la pluralidad, la temporalidad o la pasividad sino a costa del absurdo; cf., sin embargo, P. CRIVELLI, «The stoic analysis of tense and of plural propositions in Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* X 99», *Class. Quart.* 44 (1994), págs. 490-499. Este texto ha servido además a SEDLEY, «The negated conjunction in Stoicism», págs. 314, para ilustrar el modo de la argumentación plausible por medio de la conjunción negada, cf. test. 29 núm. 6 H.-G.

Col. II 10-26... si hay predicados pasados o bien proposiciones, también de los pasados hay pasados indefinidamente; pero en absoluto hay esto; luego tampoco hay predicados ni proposiciones pasados. Si hay predicados pasivos, también hay predicados pasivos de pasivos indefinidamente; pero en absoluto hay esto; luego tampoco lo primero. Si hay predicados plurales también hay de los plurales indefinidamente; pero en absoluto hay esto; luego tampoco lo primero ...[60].

Col. III 12-34... las representaciones son verdaderas y falsas, comprensivas y no comprensivas. Y en el pensamiento hay cosas semejantes. Pues no alcanza éste todas las cosas ni toma representaciones de ellas, ni puede aprehenderlas, y se dan en él representaciones falsas y no comprensivas, no menos de lo que se dan las comprensivas. De manera semejante ocurre lo siguiente: que en las percepciones unas cosas resultan tangibles, visibles, audibles y así en el resto de los sentidos, otras *(sc.* lo son) en conjunto. Y según el pensamiento, pero por extensión, decimos en casos semejantes ...

Col. IV 11-32... resultan semejantes diferencias no sólo en las naturalezas, sino también en las artes y usanzas de unas cosas respecto de otras en muchos modos. Además, acontece algo semejante a los sentidos en el caso de las artes. Pues ni es cierto que nada puedan ellas descubrir ni que puedan extenderse hasta cubrir totalmente el área que les es pertinente. Y hay que suponer que esto afecta no sólo a los hombres sensatos, sino también a los tontos. Y cabría aplicar lo mismo al caso de los que dijeran esto: «¿Qué ocurre

[60] Los argumentos de esta columna corresponden todos ellos al segundo indemostrable, cf. fr. 241 de *Sobre los silogismos.*

cuando dos que señalan a un tiempo digan «éste no es éste», pues, de un lado, no podrían clarificarlo ...

Col. v 10-30... que es lo mismo decir «éste es éste» que «éste es éste», por ejemplo, que es lo mismo «Dión es Teón» que «Dión es Teón», sea que lo formulemos de este modo, sea de modo determinado. Además, que se opone «Dión es Teón» a «Dión no es Teón», aunque lo formulemos en modo determinado. Así que, a propósito de estos casos y los semejantes, es difícil columbrar qué es lo dicho, e incluso a veces no nos percatamos de que decimos falsedades, siendo extensible por igual hasta los sabios. Pues no es en absoluto plausible que nada declaren semejante ni, aun declarado, lo hagan de manera infalible. Se podrán indagar casos parecidos...

Col. vi 13-35... siendo 'nuestro' y otras expresiones semejantes, acaso habrá un plural por medio de ellas, y de igual modo en los casos parecidos nos provocará cierta consideración. ¿O será plural una tal expresión cuando son los mismos quienes señalan, como en 'nuestro', pero si son distintos no? ¿O no es, tal vez, algo de este género lo que se indaga? Porque aun siendo singular 'que golpea a éstos', existe un plural semejante... como 'que golpea a éstos'... respecto de otros que son indicados con algunos... si no se nos refuta con algún otro argumento por medio de los plurales, parece que mi procedimiento aplicado a estos casos...

Col. vii 11-21... golpeamos por igual en el caso de 'que golpea a éstos' y el de 'que golpean a éste'. Pues entre las expresiones plurales principales estarán también las de 'todo' y 'nuestro' y... Del mismo modo, en los casos semejantes y, sobre todo, en tales como 'que es para mí', 'que son para mí' y 'que es para nosotros'...

Col. viii 4-34... y cuántas cosas hay en todos los casos semejantes, y de cuántas hay escrito, ... significados de las

expresiones,... También esto nos brindará ocasión de reflexión, qué cualidad tienen las expresiones 'después de que éste pensara, pensé', o 'después de que éste paseara, me senté'[61]. Pues no se trata ..., creo, de las expresiones aceptadas, como 'después de esto pensé' o 'me levanté'. Mas, dado que aquellos son igualmente aceptables, habrá que indagar respecto de qué serán sus diferencias. Los significados son los mismos a este respecto, 'a la vez que éste pensaba, pensé' y 'tras que éste pensara, pensé'. Como a uno le sigue 'pensar que este pensó' ... es falso. Como al otro no le sigue algo así ..., un significado como 'tras éste pensé', y 'después de éste, pensé', por tanto no es falso. Una proposición como 'al mismo tiempo pensar esto' y 'pensé' tal vez habría resuelto esto por sustitución, creo, ...

Col. IX 9-26... hay que decir este significado de modo que o bien deba afirmarse, o bien ser capaz de dejar entender algo como los actores: dicen las cosas y las declaran, pero no juran ni ordenan ni suplican ni preguntan ni inquieren; hasta cuándo hay que responder del mismo modo, nos brindará una pausa de reflexión según el argumento gradual; como quiera que haya que decir respecto de la respuesta, es plausible que ni siquiera exista[62]. Y lo mismo respecto de

---

[61] MARRONE, «Le *Questione Logiche* de Crisippo», pág. 891, nota 3, señala que la frase es ambigua sintácticamente y puede construirse de modo que su traducción fuera: «después pensé que éste había pensado». La segunda frase no deja lugar a la doble interpretación. Ambigüedad análoga se encuentra en la frase siguiente «después de esto pensé», traducible también como «después pensé esto».

[62] Recogido por L.-S. como 37G. El argumento aludido es claramente el sorites y la solución aludida, la del reposo o pausa que aquí llama Crisipo *epítasis*, cf., *infra*, col. XIV, frs. 377-378. Sobre la cuestión de la voz del actor, cf. G. RISPOLI, «La voce dell'attore nel mondo antico», *Acme* 49, (1996), págs. 18 ss.

decir la verdad o la falsedad cuando al mismo tiempo están diciendo tanto la verdad como la falsedad ...

Col. x 4-25... ni suplicar ni jurar será posible,... será posible al mismo tiempo cortar, ... hay que llamarlas proposiciones implicadas, ... no se debe decir que dicen lo falso. Nuestra sospecha es que no cabe de otro modo que el mismo diga la verdad al tiempo que lo falso, si no es que se desvía del significado. Otras cosas también chocan contra el argumento anterior y el de que el mismo podrá mentir y decir verdad a un tiempo. En todos estos casos se da que a veces se dicen en forma simple y otras se connota a la vez algo más ...[63]

Col. xi 5-30... dijimos que se dice la verdad o la falsedad tras eliminar... sea por decir eso a alguien, eliminado a veces nuestros movimientos. Y en general, ateniéndonos a un ámbito determinado de modo que no digamos las expresiones de manera incompleta[64] o ambigua, por ser muy útil señalar el tópico en cuestión, remitamos a él de modo inteligible una definición. En frases del tipo 'Pasea, puesto que es de día', puede que estemos hablando de dos modos, de suerte que según uno de los expresables ordenamos el conjunto 'pasear, puesto que es de día', y según el otro, que es el que más evidente es y del que más nos servimos, se ordena 'pasear' y lo demás se añade de fuera[65] ...

Col. xii 11-38... es evidente en relación con frases como 'pasea; si no, siéntate'. En efecto, todo cae bajo el imperati-

---

[63] La primera parte del texto parece aludir, con el final de la columna anterior al problema de la condición de los juramentos, cf. fr. 355; la segunda se refiere a la solución crisipea del Mentiroso, cf. fr. 376 y 381-383.

[64] Lección de Von Arnim. Marrone propone *anapartēménōs,* 'de manera incoherente'.

[65] Marrone traduce distribuyendo la alternativa de modo diverso. Sobre el modo de entender los estoicos las expresiones de mandato, cf. 554.

vo, pero no es en absoluto posible cambiar el predicado. De hecho, no implica un expresable como 'Éste pasea; si no, está sentado'. Hay un uso de ese tipo gracias al 'esto', por ejemplo, 'Pasea; si no haces esto, siéntate' o, por ejemplo, 'Sobre todo pasea y, si no haces esto, siéntate'. Pero 'esto' puede extenderse más y, ¡por Zeus!, sin cesar; 'y si no' *(sc.* se puede extender) de este modo: 'Sobre todo pasea, y si no, duerme', o 'Sobre todo haz esto, y si no, esto y si no, esto', y así de cualquier modo. Sin embargo, cuando decimos haber ordenado en conjunto 'pasear, y si no, estar sentado', nada muestra en absoluto que lo ordenado esté en forma de cualificado ...

Col. XIII 7-38... recibir la orden de 'no hagas'. El *(sc.* expresable) de este género 'o pasear o estar sentado' se dirá de dos modos; el uno es de tales significados por los que mostramos que algo no se ordena; el otro es del tipo: 'eso, y si no, eso'. Por tanto, ¿es eso lo que decimos o bien hay que afirmar que aquí también se da lo ordenado del modo en que una proposición del tipo 'pasea Dión; si no, está sentado' y que es un predicado plausible 'pasear; si no, estar sentado' y, si es este el caso, que es plausible que esto se ordene? Después de ese, hay también otra pausa de reflexión semejante, la de si los que ordenan así, 'toma lo que sea de estas cosas' o 'toma cualquiera de estas cosas', ordenan algo. No es posible hallar por el predicado lo que se ordena ni otra cosa semejante. E igual en el caso de que se diga de este modo: 'toma lo que quieras de estas cosas' ... Se dirá 'tomar cualquiera de estas cosas' o 'tomar'...

Col. XIV 13-25... Hay cosas que provocarán pausa de reflexión de este modo, cómo se dice un lugar revocado y encalado, y una columna empecinada, y una cola o un escudo blanqueados, y de manera afín a esas expresiones, un hombre untado o ennegrecido o, de nuevo, un manto arrugado y

sucio, y un hombre sucio. Hay que distinguir en este punto y suponer previamente ... pues algunos por naturaleza se encuentran coordinados ...

ESBOZO DEL DISCURSO ⟨ÉTICO⟩, A TEÓPORO, UN LIBRO (120; LVII)[66]

20 ESTOBEO, II 7 12

Acerca de todas las doctrinas paradójicas ya ha hablado Crisipo en muchas otras obras, de hecho en *Sobre las doctrinas,* en *Esbozo del discurso* y en muchas otras de las obras de materia específica.

DEFINICIONES, A METRODORO, POR GÉNEROS, SIETE LIBROS (126)

21 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 4, 2, pág. 250, 8-12 DE LACY

Del hecho de que no se guarda de contradecirse a sí mismo, aunque tengo aún muchísimos casos que aducir (que tal vez, si alguna vez dispongo de más tiempo, reuniré en una obra), los dejaré por el momento y sólo mencionaré los que son pertinentes para los temas que tratamos. En efecto, tras definir el deseo *(epithymía)* en el libro primero *Sobre*

---

[66] El suplemento en el texto del catálogo es de Von Arnim, aunque en el texto el título no presenta la precisión al tipo de discurso. El pasaje cierra la extensa sección dedicada a la ética estoica, dentro de la doxografía ética que desde Diels se atribuye por lo general a la obra de Ario Dídimo. El título *Sobre las doctrinas* no aparece citado en otro lugar como obra de Crisipo, y tampoco aparece recogido como tal título en los catálogos de Von Arnim y Hadot-Goulet. Cf. BAGUET, *De Chrysippi,* pág. 349. Para el sentido de «esbozo» *(hypographḗ),* cf. fr. 3.

las pasiones como «apetito irracional»[67], a su vez en el libro sexto de las *Definiciones por géneros* dice que el apetito es un impulso racional hacia algo que complace en la medida precisa. Lo define también así en *Sobre el impulso*[68].

SOBRE LOS PROVERBIOS, A ZENÓDOTO, DOS LIBROS (138; XLV)[69]

22 DIÓGENES LAERCIO, VII 1

Era seco de carnes *(sc.* Zenón), estirado, de tez oscura, por lo que alguien le llamó «sarmiento egipcio», como dice Crisipo en el libro primero de *Sobre los proverbios*[70].

23 ESCOLIOS a PÍNDARO, *Ístmicas* II 17, vol. III, pág. 215 DRACHMANN

Dinero, dinero es el hombre. Los hay quienes lo adscriben a los proverbios, pero es un dicho (*apóphthegma*) de Aristodemo, como dice Crisipo en *Sobre los proverbios.*

---

[67] Traducimos por «apetito» el término gr. *órexis;* para la obra *Sobre las pasiones*, cf. fr. 172 y la nota al título.

[68] Cf. también el fr. 168.

[69] Sobre esta obra de Crisipo, cf. BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 246-250, K. RUPPRECHT, «Paroimiographoi», *RE* XVII.2 (1949), 1735-1778, esp. 1738-1740, STEINMETZ, «Stoa», pág. 588 y J. F. KINSTRAND, «The Greek Concept of Proverb», *Eranos* 76 (1978), 71-87, esp. 76 s. LLOYD–PARSONS atribuyen a esta obra los fragmentos *SH* 336 y 337; cf. fr. 63 de *Sobre lo honesto y el placer.* Crisipo (cf. fr. 23) distinguía con Teofrasto entre el proverbio *(paroimía)* y la sentencia *(apóphthegma),* atribuible a una persona concreta (cf. fr. 132 WIMMER). Lo importante para el estoico está en la fijación en el lenguaje común de determinadas expresiones figuradas y la explicación de este hecho. Sus intereses eran esencialmente retóricos y lingüísticos, más que histórico-culturales (como en el Perípato, cf. ARISTÓT., *Sobre la filosofía* fr. 8 Ross), aunque por los frs. 25 y 27, en los que Crisipo corrige la expresión establecida, no se excluye la intención pedagógica.

[70] Cf. DEMET., *Sobre el estilo* 172.

24 DIOGENIANO, I 62, pág. 10 LEUT.-SCHN.

Cabra de Esciro: Crisipo dice que el proverbio se aplica a quienes arruinan los favores, porque la cabra a menudo derriba las vasijas[71].

25 FOCIO, *s.v.* «Al modo de la cabra», A 531

Se dice «al modo de la cabra, desenterré para mí un cuchillo». Se dice también el refrán de otra manera: «la cabra al cuchillo», como Crisipo y Clearco[72]. Se dice de los que se se procuran males a sí mismos. Como la cabra que escardando encuentra el cuchillo con el que es sacrificada.

26 ZENOBIO, I 77

Ten esto por fama de lo que ha de venir. Se dice este proverbio a propósito de las cosas divinas que anuncian con un rumor lo que ha de ocurrir. Crisipo lo cambia y dice sólo «Ten esto por fama». También cambió aquel que dice «Donde el temor, allí el recato».

27 ZENOBIO, III 5

Próspera es Corinto, pero yo, de Tenea. Tenea es una aldea cercana a Corinto muy fértil. Se dice entonces por los de la aldea, que reconocen que Corinto es próspera, pero prefieren quedarse su aldea más modesta. Lo cita Crisipo.

28 ZENOBIO, V 32

No navegarás de noche: De los que hacen algo sin precisión. La noche es más precisa para los que hacen la travesía por las señales de los astros. Crisipo quita la negación «no» y dijo «navegarás de noche».

---

[71] Recogido también por ZENOBIO, II 18, 1 LEUT.-SCHN.

[72] Fr. 63 WEHRLI.

29 Ps. Plutarco, *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro* I 3

Retroceder. Esto Crisipo lo aplica a las cosas que van de mal en peor, porque van siempre hacia atrás. Sófocles también usa el término[73].

30 Zenobio, III 40[74]

Aumenta la mano del almirez. De las cosas que no aumentan dice Crisipo, y también se dice el proverbio de las cosas que permanecen pequeñas. Pues la mano del almirez es pequeña y redonda.

31 Plutarco, *Vida de Arato* 1, 1

Hay, Polícrates, un proverbio antiguo que por temor, creo, a la impiedad que contenía, Crisipo el filósofo lo usaba no como era, sino como a él le parecía que estaba mejor:

¿Quien alabará a un padre sino hijos dichosos?

Dionisodoro de Trecén[75] lo refuta y le contrapone a su vez su verdadera forma, que es como sigue:

¿Quién alabará a un padre si no hijos desgraciados?

32 Suda, *s.v.* «Cércopes», K 1405, vol. II, pág. 100 Adler

El proverbio «mover la cola», que Crisipo dice que se ha tomado de los animales que mueven la cola[76].

---

[73] Fr. 406 Radt de la tragedia *Meleagro*.

[74] El mismo refrán, sin referencia a Crisipo, en Apostolio, VI 31 Leut.-Schn.

[75] Filólogo de la escuela de Aristarco, que dedicó sus estudios a Homero y los trágicos. Por este texto y por Hesiquio, *s.v.* «Arte de Glauco», Γ 616, sabemos de su interés en los proverbios, cf. Rupprecht, «Paroimiographoi», 1746 s. En su versión «correcta», el refrán está recogido por Diogeniano, VII 46, Apostolio, XVI 60, y Focio, *Léxico*, pág 591.

[76] La cita de Crisipo cierra la entrada de la *Suda* que relata dos versiones del mito de los Cércopes, dos hermanos que se dedicaban al bandidaje

SOBRE LA RAZÓN, DOS LIBROS (148; XXXIV)

33 DIÓGENES LAERCIO, VII 39

Dicen que el discurso filosófico tiene tres partes: la física, la ética y la lógica. Zenón fue el primero en hacer esta división en el tratado *Sobre la razón* y Crisipo en el libro primero del tratado *Sobre la razón* y en el libro primero de *Sobre la física*[77]. Apolodoro, llamado «Efilo»[78], en el libro primero de su *Introducción a las doctrinas*, Eudromo en sus *Elementos de ética*, Diógenes de Babilonia y Posidonio[79]. Estas partes las llama Apolodoro «lugares» *(tópoi),* mas Crisipo y Eudromo las llaman «especies» *(eídē),* otros, «géneros» *(génē).*

34 DIÓGENES LAERCIO, VII 54

Dicen que el criterio de la verdad es la representación comprensiva *(phantasía katalēptikḗ),* es decir, la provenien-

---

y que fueron capturados por Heracles, a quien habían intentado robar y del que su madre ya los había advertido con una suerte de enigma. En la primera versión se les da el nombre de Pásalo y Acmon ('clavo' y 'yunque'), y la madre es Memnonis. La *Suda* refiere también, siguiendo la autoridad de Xenágoras, su transformación en monos y que las islas Pitecusas recibieron de ellos su nombre. Se añade otra versión que les da el nombre de Candulo y Atlas, hijos de Tía y Océano, castigados por su impiedad.

[77] Se refiere probablemente al libro conocido como *Física,* cf. fr. 259.

[78] Se trata de Apolodoro de Seleucia, sobre el cual cf. test. 29 y nota 92. El texto es dudoso en este punto y Long ha incorporado la conjetura de Aldobrandi, quien restituía aquí, a partir de un pasaje de CIC., *Sobre la nat. de los dioses* I 93, el nombre de «Silo».

[79] Sobre EUDROMO (fr. 1, *SVF* III, pág. 268), de quien sólo se conoce lo que transmite DIÓG. LAERC., VII 39-40, cf. R. GOULET, «Eudromos», E 103, *DPhA* III, pág. 304. DIÓGENES DE BABILONIA, fr. 16 *(SVF* III, pág. 212). POSIDONIO, fr. 87 E.-K.

te de algo existente *(hypárchon)*, como dice Crisipo en el libro segundo de su *Física*, así como Antípatro y Apolodoro[80]. En efecto, Boeto admite más criterios: el intelecto *(noûs)*, la sensación *(aísthēsis)*, el apetito *(órexis)* y la ciencia *(epistḗmē)*[81]. Pero Crisipo, en contradicción consigo mismo[82], dice en el primer libro del *Sobre la razón* que son criterios la sensación y la prenoción *(prólēpsis)*.

35 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 3, 1-7, págs. 304, 33-306, 23 DE LACY

Tal vez nos quieras recordar lo que escribiste en *Sobre
la razón*, cuando explicabas, entre otras cosas, que «el alma
es una reunión de nociones *(énnoiai)* y prenociones *(prolēp-
seis)*»[83]. Ahora bien, si piensas que cada una de las nociones 2

[80] ANTÍPATRO, fr. 3 *(SVF* III, pág. 244).

[81] BOETO, fr. 1 *(SVF* III, pág. 265). Sobre éste discípulo de Crisipo, que aparece citado también en los frs. 28 y 149, cf. R. GOULET, «Boéthos de Sidon» B 47, *DPhA* II, págs. 123-125. En vez de «apetito» *(órexis)*, Markovich corrige en «prenoción» *prólepsis*, mientras que H. TARRANT, «Peripatetic and Stoic epistemology in Boethos and Antiochus», *Apeiron* 20 (1987), 17-37, propone, *prósdexis*.

[82] El texto presenta *autón* que Von Arnim corrigió en *hautón*, para salvar la incompatibilidad temporal que supondría que Crisipo refutara a alguien posterior a él, y L.-S. aceptan sus razones. Hülser, sin embargo, piensa que se debe mantener el texto original, pues entiende que la fuente del pasaje plantea las diferencias doctrinales, sin atención a consideraciones históricas. Cf. *Suda, s.v.* «Sobre la prenoción», (Π 2495) *(FDS* 343): «Crisipo en el libro doce de la *Física* dice que hay dos criterios, la sensación, el conocimiento y la prenoción. La prenoción es la noción natural de lo universal».

[83] La cuestión de la formación de las nociones generales y los conceptos, sobre todo los que conciernen a la moral, es uno de los puntos más debatidos de las doctrinas gnoseológicas y éticas del estoicismo. Las formulaciones generales más detalladas se leen en AECIO, IV 11, 1-4 *ap.* Ps. PLUT., *Máximas de filósofos* 900B-D *(SVF* II 83), donde se distingue entre las nociones naturalmente adquiridas *(ennoíai* o *prolḗpseis)* y las que lo

y las prenociones son partes del alma, cometes dos errores. Primero, deberías decir no que son partes del alma, sino de
3 la razón, como escribes en tu tratado *Sobre la razón*. No son lo mismo, ciertamente, el alma y la razón, sobre todo cuando en el pasaje anterior has demostrado que la razón es una de las partes que constituyen el alma; ahora bien, no puede
4 ser lo mismo el alma y lo que la constituye. En segundo lugar, aunque se dejara sin refutar este pasaje, hay que decir que las nociones y las prenociones no son partes del alma,
5 sino un cierto tipo de actividades. Pues nada se compone de sus propias actividades: ni el ojo, ni el oído, ni la mano, ni la pierna, ni ningún otro miembro. Sino que son actividades del ojo el distinguir cada uno de los colores (blanco, negro, amarillo, gris, y todo los demás) como de los oídos los sonidos (agudo, grave, alto, bajo, suave, brusco), pero no son es-
6 tas las partes ni del oído ni del ojo. Sabes bien tú, creo yo, que hay una membrana dura y otra en forma de uva, y el líquido cristalino y el hialoide, junto con las demás partes del ojo, así como del oído, los huesos, cartílagos, nervios,
7 membranas y demás, Por tanto, tampoco confundas respecto del alma las partes con las actividades: las nociones y las prenociones son actividades, ⟨las partes⟩ del alma, como tú mismo nos enseñas por otros argumentos, son el hálito *(pneûma)* auditivo, el visual, junto con el fonador, el genési-

son «artificialmente» *technikôs,* para las que se reserva el término *énnoia*. La condición natural de la *prólēpsis* se lee sumariamente en Dióg. Laerc., VII 54 *(supra,* fr. 34), y su origen epicúreo (cf. Dióg. Laerc., X 31) ha sido estudiado por Goldschmidt, «Remarques sur l'origine épicurienne de la 'prénotion'», en Brunschwig, *Logique,* págs. 154-169. Sobre la naturaleza de las nociones en el primer estoicismo, cf. Sandbach, «*Ennoia* and *prolēpsis*», en Long, págs. 22-37. La discusión más reciente acerca de su naturaleza «innata» es la de M. Jackson-MacCabe, «The Stoic Theory of implanted preconceptions», *Phronesis* 49 (2004), 322-347, quien revisa críticamente las posiciones de Sandbach.

co y, por delante de todos, la parte directora, en la cual, dices, se constituye la razón, que es fundamentalmente la parte del alma donde nace su fealdad y la belleza. Así pues este aliento tiene dos partes, elementos o constituciones, mezcladas completamente entre sí, lo frío y lo caliente o, por si se les quiere dar otros nombres a partir de sus sustancias, el aire y el fuego. Con todo recibe también una determinada humedad de los cuerpos en los que reside.

SOBRE EL USO DE LA RAZÓN, A LEPTINES, UN LIBRO (149; XXXV)[84]

36 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 9, 1035D-F

Por tanto, el discurso físico se sitúa al mismo tiempo «adelante y atrás»[85] de los temas éticos, según Crisipo[86]. Pero es más, la inversión del orden es una completa confusión, puesto que hay que situar aquél *(sc.* el discurso físico) después de lo que no se puede comprender sin su concurso. Por ende, es evidente la contradicción del que, por un lado, establece que el discurso físico es el principio del que trata los bienes y los males y, por otro, determina que debe enseñarse no antes, sino después de ellos. Y si alguien objeta que Crisipo tiene escrito en *Sobre el uso de la razón* que aquel que toma como inicio la lógica no debe apartarse en absoluto de los demás temas, sino que debe abordarlos conforme a sus fuerzas, dirá la verdad, pero confirmará mi acusación. Se contradice a sí mismo, en efecto, cuando deter mina en unos sitios que el discurso sobre los dioses ha de abordarse al final y en último lugar (y es por ello que se le

---

[84] Traducimos *lógos* por «razón», aunque también cabría traducir «discurso», como hace Cherniss.

[85] *Il.* I 343.

[86] Cf., sobre las diversas propuestas en este sentido, Introducción, págs. 51-54.

llama «iniciaciones»)[87], y dice en otros lo contrario, que hay que participar de él ya desde los comienzos. En efecto, nada queda de la ordenación si hay que dedicarse a todo en todos los estudios, Pero lo más importante es que, aún poniendo como principio del discurso sobre los bienes y los males el de los dioses, no hace que se empiece por éste y se proceda a tomar el ético, sino que, mientras reciben aquél, vayan participando de éste en la medida de lo posible y después ir pasando de aquél a éste, aunque sin éste no hay principio en absoluto ni acceso a aquéllos.

37 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 10, 1037B

Y en *Sobre el uso de la razón*, después de decir que no hay que usar la fuerza del discurso para aquello que no conviene, como tampoco las armas, añade lo siguiente: «Hay que hacer uso de él para el hallazgo de las verdades y para ejercitarse en ellas, pero no en sentidos contrarios, aunque son muchos los que lo hacen». Con lo de «muchos» se refiere tal vez a los que suspenden el juicio.

38 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 10, 1036F[88]

¿O es que hay que averiguarlo del propio Crisipo? Atiende a lo que escribe sobre el argumento megárico en

---

[87] Esta posición última *(teleutaîos)* de la teología la relacionaba Crisipo etimológicamente con su dignidad de iniciaciones o misterios *(teletḗ)*, cf. también fr. 80 y Plut., *Isis y Osiris* 382D-E. La relación entre filosofía y ritos mistéricos ya aparece en Platón, *Fedro* 249c y 250b, aunque el juego etimológico se hace con el sentido de *téleos* «perfecto». Para respetar este sentido Cherniss propone traducir el término por «confirmation». De la traducción al español por «iniciaciones» resulta una inversión del sentido etimológico pretendido por Crisipo, pero también se hace justicia al hecho de que la teología es un 'inicio' *(archḗ)*.

[88] Para el contexto de este fragmento, cf. fr. 81, donde se mencionan las «cuestiones megáricas» *(Megarikà erōtḗmata)*, y fr. 16. Sobre la crítica

Sobre el uso de la razón: «Algo así ocurre a propósito de la doctrina de Estilpón y Menedemo. Pues si bien han gozado de una grandísima fama de sabiduría, ahora sus razonamientos ha caído en el oprobio, por ser bastante burdos los unos, y los otros sofismas evidentes».

SOBRE LA DIALÉCTICA, A ARISTOCREONTE, CUATRO LIBROS
(151; VIII)

39 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 24, 1045F-1046B

En el libro tercero de la *Dialéctica*, tras señalar que Platón trató seriamente de la dialéctica, como también Aristóteles y sus sucesores hasta Polemón y Estratón[89], y sobre todo Sócrates, y añadir que cualquiera estaría dispuesto a equivocarse en su compañía[90], tal es su número y calidad, dice literalmente: «Si hubieran tratado de estos asuntos de manera marginal, tal vez se podría despreciar esta materia, pero habiendo hablado ellos con tanto celo, convencidos de que se trata de las mayores y más necesarias facultades, no es plausible que gente a las que tenemos en semejante consideración hayan desbarrado hasta tal punto y de manera tan ra-

---

de Crisipo a la escuela de Mégara, cf. ALESSE, *Stoa*, págs. 67-70. Sobre Estilpón, cf. fr. 18 y nota. Menedemo de Eretria fue discípulo de Estilpón y Fedón, cf. DIÓG, LAERC., II 125-126 y R. GOULET, «Ménédème d'Érétrie», M 116, *DPhA* IV, págs. 443-454.

[89] Polemón de Atenas sucedió a Jenócrates como escolarca de la Academia en el 315/314, mientras que Estratón de Lámpsaco sucedió a Teofrasto al frente del Liceo hacia el 288. Ambos autores son de gran importancia para el contexto filosófico en el que surge el estoicismo, cf. nota 170.

[90] Significativa inversión del famoso adagio *amicus Plato*, cf. ARISTÓT., *Ét. Nic.*, I, 1096a14-17.

dical». ¿Por qué entonces tú —se podría objetar— no vas a dejar jamás de disputar con tales y tantos hombres ni de intentar refutarlos, según tú crees, por haber errado en los *asuntos más fundamentales e importantes*? *Pues no es el caso* que hayan escrito con dedicación sobre la dialéctica y que lo hayan hecho marginalmente ni en broma sobre el principio y el fin, los dioses y la justicia, temas sobre los que tienes su discurso por ciego y contradictorio, así como viciado por mil otros yerros[91].

SOBRE LA RETÓRICA, A DIOSCÓRIDES, CUATRO LIBROS (153; L)[92]

40 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 28, 1047A-B

Define la retórica como arte del ornato y la disposición[93] del discurso continuo[94]. En el libro primero escribe además lo siguiente: «Creo que no sólo hay que cultivar el ornato liberal y sencillo, ⟨sino que⟩, además, en el discurso, también la acción apropiada en lo que concierne a la tensión adecua-

[91] Plutarco parodia aquí el esquema de la conjunción negada, tan usado por Crisipo, cf. test. 29, nota 99.

[92] Von Arnim considera que Cicerón no se refiere a esta obra en el fr. 384, donde atribuye a Crisipo y Cleantes sendas artes retóricas. Como en en *Protrépticos*, hay que diferenciar la redacción de un arte retórica y los libros sobre ese arte. Cf. BAGUET, *De Chrysippo*, págs. 234-236.

[93] «Ornato» y «orden» traducen respectivamente *kósmos* y *táxis*, cf. FILOD., *Ret.*, vol. II, pág, 274, 7-9 SUDHAUS. Sin embargo el término *kósmos* no figura en ninguna otra version de la retórica estoica, y permite varias traducciones, según se entienda que está referido al ornato o a la disposición, cf. BABUT, págs. 246-248.

[94] Texto de Cherniss, según propuesta de Wyttenbach. La retórica trata, en efecto, del discurso seguido *(en diexódōi)* frente a la dialéctica, que trata del discurso por preguntas y respuestas, cf. DIÓG. LAERC., VII 42 *(SVF* II 48), SEXTO EMP. *Contra los profesores* II 6 *(SVF* II 294) y SÉN., *Epíst.* 89, 17.

da de la voz y los gestos de la cara y las manos»[95]. Y, tras mostrarse tan exigente en el discurso en este pasaje, de nuevo en el mismo libro al mencionar el encuentro de vocales dice que no sólo hay que despreocpuparse de eso y atenernos a algo mejor, sino también de ciertas clases de oscuridad, de elisiones y hasta de solecismos, ¡por Zeus!, de los que otros, no pocos, se avergonzarían.

41 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 5, 1034 B

Pero de nuevo Crisipo, en *Sobre la retórica*, aun escribiendo que el sabio hablará en público y participará en política como si pensara que la riqueza, la fama y la salud fueran un bien, reconoce que sus argumentos serán difíciles de seguir y poco convincentes, y que sus opiniones serán incoherentes con sus costumbres y acciones.

SOBRE LA DIFERENCIA ENTRE LAS VIRTUDES, A DIODORO, CUATRO LIBROS (156; IV)

SOBRE QUE LAS VIRTUDES SON CUALIFICADOS, UN LIBRO (157 V)[96]

42 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* VII 2, 2-17, págs. 434, 30-436, 30 DE LACY

Aristón, convencido de que es una sola la facultad del alma por la que razonamos, determina también que es una sola la virtud del alma: la ciencia de los bienes y los males.

[95] Sobre la *hypókrisis* como parte de la retórica según los estoicos, cf. DIÓG, LAERC., VII 43 *(SVF* II 295) y fr. 577.

[96] Cf. fr. 193 de *Sobre las pasiones.* Se entiende generalmente que ambos libros estaban dirigidos contra las ideas éticas de Aristón de Quíos.

3 Y así, cuando hay que escoger los bienes y huir los males,
llama a esa ciencia «temperancia» *(sōphrosýnē)*, cuando hay
que obrar los bienes y no obrar los males, «prudencia»
(phrónesis), «valor» *(andreía),* cuando es afrontar unos y
huir otros y, cuando se trata de dar a cada cual según su va-
lía, «justicia» *(dikaiosýnē)*. En una palabra, cuando el alma
conoce el bien y el mal, aparte del obrar, tenemos la sabidu-
ría y la ciencia, pero cuando se llega a las acciones cotidia-
nas, entonces toma los diversos nombres que hemos citado y
4 se llama prudencia, temperancia, justicia y valor. Ésta es,
pues, la opinión de Aristón sobre las virtudes del alma[97].
Ahora bien, no sé por qué Crisipo intenta refutar a un hom-
bre que no hace más que observar cuidadosa y exactamente
5 una posición que él mismo comparte. En efecto, si conocié-

En el primero (cf., *infra,* fr. 533 y 534), Crisipo contestaba la ideas de Aristón sobre la unidad de la virtud; en el segundo, que las virtudes sean del orden de la disposiciones relativas *(pròs ti pōs échon),* que era al parecer ya la posición de Zenón y Cleantes *(SVF* I 563), aunque es difícil que usaran esa terminología. Crisipo, quien también pretendía ser fiel a Zenón, las asignaba a la categoría de los cualificados *(poiá).* Otros estoicos asignaban las virtudes a la categoría de la disposición *(pōs échon),* cf. Sén., *Epíst.* 103 2, 7 y 11; Sexto Emp., *Contra los profesores* XI 23 *(SVF* III 75); cf. Rist, *Estoicismo*, pág. 180. Sobre la posición al respecto de Aristón de Quíos, cf. Ioppolo, *Aristone*, págs. 222 y ss. y Menn, «The Stoic Theory of Categories», págs. 234-241, quien postula una evolución en la doctrina crisipea no sólo respecto de los maestros, sino de sus propias ideas entre el libro contra Aristón, cercano aún a Cleantes, y el posterior contra Diodoro (cf. Platón, *Prot.* 329c). En el primero, Crisipo propone que las virtudes son «cualificados», si bien entonces entendía por tales todas las cualificaciones que no fueran puramente relacionales (incluyendo la segunda y tercera categoría); en la otra obra, para solventar los problemas que suscita tal comprensión de las virtudes, se llega a la distinción entre dos categorías y a la doctrina de las virtudes como *pōs échon* de la parte directora.

[97] Recogida como *SVF* I 374.

ramos y obráramos todo correctamente, nuestra vida se con-
duciría conforme a la ciencia; pero, dado que nuestro co-
nocimiento es incorrecto y falso y obramos llevados de la
ignorancia, como pretende Crisipo mismo, por eso precisa-
mente debería haber una sola virtud, la ciencia, e igualmente
un solo vicio, que podría ser llamado bien ignorancia, bien
desconocimiento. En efecto, si alguien teme la muerte, la 6
pobreza o la enfermedad como si de males se tratara, cuan-
do debería afrontarlos con ánimo, pues son indiferentes, sos-
tienen que es por falta de ciencia, por ignorar la verdad, co-
mo dirían Aristón y Crisipo, y que su alma es presa del vicio
que llaman «cobardía», al que se opone, dicen ellos mismos,
la virtud del valor, que es la ciencia de lo que se debe afron-
tar y lo que no, es decir, del bien y del mal verdaderos, evi-
dentemente los no adquiridos por falsa opinión, como la sa-
lud y la riqueza, la enfermedad y la pobreza. En efecto,
éstos, dicen, no son un bien ni un mal, sino todos indiferen-
tes. Pues bien, si alguien, creyendo que algo placentero es 7
un bien y algo molesto, un mal, escoge en esa opinión una
cosa y evita la otra, ignora la esencia del bien y es por ello
un intemperante. Efectivamente, en todas nuestras acciones 8
escogemos aquello que se nos presenta como un bien y evi-
tamos lo que se nos presenta como un mal, pues tenemos
por naturaleza esos impulsos hacia uno y otro, pero la filo-
sofía nos enseña de verdad lo que es el bien y lo que es el
mal y nos hace infalibles.

Pero no sé cómo Crisipo, como si de un profano en lógi- 9
ca se tratara, atiende a la diferencia de las expresiones y no
a las cosas mismas, convencido de que cada expresión se re-
fiere a algo diferente: 'lo que debe escogerse', 'lo que debe
hacerse' y 'lo que debe afrontarse', 'el bien'. Pero no se tra- 10
ta de cosas diferentes, sino de lo mismo en todas las expre-
siones, lo que se pone en evidencia a partir de la expresión

'bien', que es, en efecto, solamente lo que alguien escoge-
ría, haría o afrontaría, al igual que 'mal', que es lo que nadie
11 escogería ni haría ni afrontaría. En consecuencia, es como
quien dice que tenemos ojos, y no dice otra cosa sino que el
que dice que tenemos 'visiones' y 'ojos', y lo mismo que si
alguien descartara esas palabras y dijera que tenemos una
'parte visual' o una 'parte observadora' o un 'órgano obser-
vador'. Asimismo ocurre con el que dice que tenemos cien-
cia de las cosas buenas y malas, que no dice otra cosa que el
que dice que tenemos ciencia de lo que debemos escoger y
lo que no debemos escoger, de lo que debemos hacer y lo
que no debemos hacer o de lo que debemos afrontar y lo que
12 no debemos afrontar. Así pues, con todas estas expresiones
se está significando el bien y el mal, según el propio Crisi-
po, si es que es el bien en sí solamente 'lo que se debe esco-
ger', 'lo que se debe hacer', 'lo que se debe afrontar'. De tal
modo, la ciencia del bien, puesta a prueba en diferentes ma-
terias y acciones, toma diversos nombres, cada uno de los
cuales se constituye en la relación *(en tôi pròs ti)* respecto
de la materia o la acción. Así pues, del modo en que Platón,
encierra el argumento sobre las partes que tenemos en el
alma en un breve argumento científico en el libro cuarto de
la *República*[98], del mismo modo nos enseña a continuación
14 sobre sus virtudes de manera breve. Y en el *Laques* escribió:
«Si alguien piensa que las virtudes son ciencias, la virtud no
sería muchas, sino un único conocimiento de las cosas bue-
15 nas y malas»[99]. Por tanto, ni Platón ni yo mismo somos res-
ponsables de la prolijidad, como tampoco Aristón, sino el
que despliega largos argumentos que tienen por principio
premisas dialécticas sólo, no científicas, y ni siquiera tales,

---

[98] Galeno se refiere probablemente a *Rep.* IV 436a-441c.

[99] Cita no literal de *Laques* 199c4-e4.

sino retóricas y sofísticas[100]. Ya ha sido demostrado esto por 16
mi en el segundo libro de esta obra, donde señalé la diferen-
tes clases de premisas, algo que ya no concierne la presente
indagación[101]. Por tanto, también en los libros de su tratado 17
Sobre la diferencia entre las virtudes, Crisipo, apartándose
de premisas científicas y demostrativas, vaga errante por los
tres géneros restantes, aunque en la obra *Que las virtudes
son cualidades* se atiene más a las argumentaciones científi-
cas, que refutan, en efecto, el discurso de Aristón, aun sin
ser, por ello, adecuadas a su propia posición.

43 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* VII 1, 8-16, págs. 430, 7- 432, 16 DE LACY

Nos habíamos extendido no sólo refutando lo dicho por 8
aquellos acerca de la parte directora del alma, sino también
lo escrito por Crisipo sobre las pasiones del alma, expuesto
tanto en los tres libros teóricos como en el *Terapéutico,* de-
mostrando además que se contradice[102]. Habíamos mencio- 9
nado también los escritos de Posidonio donde defiende la
antigua doctrina y ataca lo erróneamente dicho por Crisipo
sobre las pasiones del alma y las diferencias entre las virtu-
des. Pues, así como quedan eliminadas las pasiones del alma
si sólo hay parte racional del alma, sin que la haya desidera-
tiva ni impulsiva, así también todas las virtudes con excep-
ción de la prudencia. Ahora bien, en este punto, si alguien 10
quisiera revisar con argumentos lo escrito por Crisipo en los
cuatro libros del tratado *Sobre las diferencias entre las vir-*

[100] Sobre estas distinciones entre clases de premisas en Galeno y su función en el análisis de las doctrinas de Crisipo, cf. fr. 284 y nota.

[101] Referencia a *Sobre las doctr. de Hip. y Plat.* II 3-4.

[102] Cf., *infra,* fr. 171 y nota.

tudes, cotejando cuidadosamente cuanto dice con aquel otro
libro en el que, en polémica con Aristón, demuestra que las
virtudes son cualidades, necesitaría no uno ni dos, sino tres
11 y cuatro libros. En lo que a esto respecta, hay un breve ar-
gumento científico que refuta a Crisipo, quien no respeta la
12 verdad y habla demasiado, pero, ciertamente, aquellos que
no tienen una formación en el método demostrativo e igno-
ran por completo lo que es, al atender solo a la extensión y
prolijidad de los libros escritos por Crisipo, creen que todos
son verdad. Y, efectivamente, muchas verdades se encuen-
tran en ese libro, sobre todo en aquél donde explica que las
13 virtudes son cualidades, pero suponer que sólo hay una fa-
cultad en el alma, que es la llamada racional y crítica *(logikḕ
te kaì kritikḗ)*, y suprimir la desiderativa *(epithymetikḗ)* y la
irascible *(thymoeidê)*, cosa que hizo Crisipo, contradice lo
dicho en aquel otro libro, y es algo que cualquiera podría
14 reprocharle. Pero nadie podría reprocharle, en cambio, el
haber refutado acertadamente la escuela de Aristón con sus
escritos, pues este hombre piensa que la virtud es sólo una,
y que toma diversos nombres de acuerdo con la relación
15 respecto de algo. Pues bien, Crisipo demuestra que la multi-
tud de virtudes y de vicios no dependen de la relación res-
pecto a algo, sino que están sus propias esencias que cam-
bian según cualidades, como pretendía el argumento de los
Antiguos. Esto es lo mismo que, cambiándolo un poco, dice
Crisipo con otras palabras en su tratado *Que las virtudes son
cualidades,* cuyas argumentaciones, sin embargo, no se avie-
nen con situar en el alma sólo a la parte racional eliminando
16 la pasional. Y ahora, ¿cómo puedo yo ser culpable de alar-
gar el discurso, si se me fuerza a demostrar que Crisipo re-
futa con razón la opinión de Aristón, si bien valiéndose de
argumentos incompatibles con su propia doctrina?

SOBRE LAS VIRTUDES, A POLIS, DOS LIBROS (158; III)

44 DIÓGENES LAERCIO, VII 127

Los estoicos dicen que, en relación a la felicidad, la virtud es suficiente por sí misma, como lo afirman Zenón[103], Crisipo en el primer libro de su obra *Acerca de las virtudes* y Hecatón en el segundo libro de *Acerca de los bienes*[104]. Pues si, como dice[105], la magnanimidad, que es una parte de la virtud, es suficiente para elevar a alguien por encima de todo, así también la virtud será suficiente para alcanzar la felicidad, por despreciar lo que parece molesto.

45 DIÓGENES LAERCIO, VII 125-126

Dicen que las virtudes están relacionadas unas con otras, y que quien tiene una las tiene todas. Las virtudes tienen todas los mismos principios, como afirma Crisipo en el primer libro de su obra *Acerca de las virtudes,* Apolodoro en la *Física según los Antiguos*[106] y Hecatón en el tercer libro de *Acerca de las virtudes*[107]. El hombre virtuoso tiene, en efecto, el conocimiento teórico y práctico de lo que debe hacer, y lo que se debe hacer es lo que debe elegir, y también en lo

---

[103] *SVF* I 167.

[104] La referencia a Hecatón de Rodas está recogida como fr. 3 GOMOLL. Sobre Hecatón, cf. test. 1, nota 10.

[105] No es claro a cuál de los tres filósofos mencionados hay que referir el verbo.

[106] El título de la obra de Apolodoro permite otras traducciones, como *Física según la escuela antigua* (Gigante). Seguimos la sugerencia de Goulet, quien apunta el paralelo de la obra de Crisipo *Sobre los antiguos físicos,* núm. 209 H.-G.

[107] Fr. 7 GOMOLL.

que debe ser firme, a lo que debe distribuir y en lo que debe perseverar. De modo que si alguien hace las cosas con discernimiento, firmeza, equidad y perseverancia, es al mismo tiempo prudente, valeroso, justo y temperante. Dicen que cada una de las virtudes tiene su suma en un capítulo específico, por ejemplo, el valor tiene que ver con lo que hay que soportar y la prudencia con lo que hay que hacer y lo que no, y con lo que no es ni lo uno ni lo otro, y que, de manera semejante, las demás virtudes se aplican a su ámbito propio[108]. Y acompañan a la prudencia el buen juicio y la sagacidad, a la templanza, la compostura y la decencia, a la justicia, la imparcialidad y la benevolencia, al valor la inmutabilidad y el vigor.

46 PLUTARCO, *Sobre la nobleza* 12-16[109]

Crisipo, en su tratado Acerca de las virtudes, define la nobleza como «raspadura y escoria de la igualdad» y no hace diferencia acerca del padre del que uno desciende, si es noble o no. (...)

De nuevo recurro a Crisipo, quien, al referirse a la nobleza, escribe lo dicho por el más inteligente de los poetas:

Al que yo o cualquier otro de los aqueos encadenado llevo...[110]

(...) E insulta de nuevo diciendo que es el mismo poeta el que pone de manifiesto el mal obrar de los nobles, cuando Hefesto sorprende a Ares y Afrodita en adulterio:

---

[108] Cf. ESTOB., II 63, 6 (*SVF* III 590).

[109] Esta obra ha sido considerada generalmente una falsificación tardía, por lo que las ediciones modernas no suelen incluirlas, cf. F. SANDBACH, *Plutarch's Moralia*, vol. XV, Cambridge-Mass., 1987, págs. 405-406. Hay que recurrir al vol. VII de la edición de G. BERNARDAKIS, Leipzig, 1886, págs. 195-281. Cf. TIELEMAN, *Galen und Chrysippus*, págs. 230-232.

[110] *Il.* II 231.

¡Como que a mí, que soy cojo, la hija de Zeus Afrodita siempre me desprecia, y prefiere a Ares odioso[111]*!*

(...) Si no rechazáis la Estoa, cuyos miembros andan diciendo que todos los errores son iguales, ¿por qué examináis con tanto esmero los de los nobles? Decís que abusar de una hija no es diferente en un hombre del pueblo que en un rey, pero mucho denigráis igualmente la vanidad de los nobles, su orgullo, sus amores, sus relaciones ilícitas, su crueldad, diciendo que están ansiosos por contender, que se olvidan de los beneficios recibidos, pero, cuando se sienten agraviados, son los más crueles en la venganza. Pero, puesto que Crisipo, sirviéndose de su amado Eurípides, renueva su lucha contra nosotros, vamos, mostremos lo que aquel mensajero de la nobleza dice de ella[112].

SOBRE LO HONESTO Y EL PLACER, A ARISTOCREONTE, DIEZ LIBROS (159; XXVIII)[113]

47 Aulo Gelio, *Noches Áticas* XIV 4

¡Por Hércules! Con mucha dignidad y decoro Crisipo, en el primero de los libros que escribió *Sobre lo honesto y el placer,* pinta la boca, los ojos y el rostro de la Justicia con el color de austeras y venerandas palabras. Representa así la imagen de la Justicia, y dice que los pintores y los rétores

---

[111] *Od.* VIII 306-307.

[112] Siguen abundantes citas de Eurípides, entre ellas *Héc.* 379-391 y *Heraclid.* 297-304, junto con textos de tragedias perdidas, *Arquelao* (frs. 231, 232 y 242 N^2), *Teménides* (fr. 739 N^2), *Ino* (frs. 404 y 405 N^2) y frs. 1066 y 1067 N^2 de obra incierta.

[113] En virtud de la doble connotación, física y moral, del término griego *kalós* se hace recomendable traducir, como hacen Hadot-Goulet, *Sobre el bien moral y el placer.* Cf. Baguet, *De Chrysippi,* págs. 259-272.

más antiguos usualmente la han representado más o menos de la siguiente manera: «Figura y carácter virginal, rostro vehemente y temible, mirada aguda y resplandeciente, ni humilde ni atroz, sino con la dignidad que deriva de una cierta severidad que pide respeto». Crisipo quiere que, a partir del significado de esta imagen, se entienda que el juez, que es sacerdote de la Justicia, debe ser serio, irreprochable, severo, incorruptible, inaccesible a la adulación, inmisericorde, inexorable, firme, duro y eficaz con los malvados y los que hacen daño, terrible en el uso de la fuerza y la autoridad de la equidad y la verdad. Son estas mismas las palabras escritas por Crisipo acerca de la Justicia:

«Se dice que es una virgen para indicar que es inmaculada y que de ninguna manera cede a los malvados ni acepta lisonjas, ni súplicas, ni ruegos, ni adulaciones ni nada por el estilo. Por ello la representan con la expresión seria y el rostro fruncido, con la mirada tensa y penetrante, para provocar miedo a los injustos y confianza a los justos. Semejante aspecto resulta, pues, amigable a unos y hostil a otros»[114].

He considerado que se deben citar estas palabras de Crisipo para que fueran útiles a la hora de considerar y de juzgar sobre este punto, puesto que, al leerlas, ciertos filósofos que siguen doctrinas más muelles que la nuestra dijeron que ésta parecía más la imagen de la Crueldad que de la Justicia.

48 ATENEO, *Banquete de los eruditos* XIII 565A

Según dice vuestro Crisipo en el libro cuarto de su obra *Sobre lo honesto y el placer,* el rasurarse la barba se puso de moda en tiempos de Alejandro[115]. Considero que no es inoportuno citarlo, pues me agrada este hombre a causa de su

---

114 El texto citado entre comillas está citado en griego.

115 Sobre el significado filosófico de la barba en Crisipo, cf. ZANKER, *Die Maske des Sokrates*, págs. 108-113.

erudición y la moderación de sus costumbres. Dice así el filósofo: «En tiempos de Alejandro llegó la moda de rasurarse la barba, pues los de antes no tenían esa costumbre. De hecho Timoteo el flautista tocaba la flauta con una gran barba, y en Atenas no hace tanto tiempo que el primer hombre se rasuró, ganándose el sobrenombre de 'Corses'[116]. Por eso Alexis dijo en una obra suya:

Si a un depilado con pez[117] *o a un rasurado*
ves, una de dos ha de ser:
o bien me parece que pensaba ir a la guerra[118]
y hacer todo lo opuesto que los que usan la barba,
o algún mal tiene de esos propios de los ricos.
¿En qué, por los dioses, los pelos te afligen?
Por ellos cada uno de nosotros varón parece,
a menos que tengas tendencias contrarias[119].

Diógenes, al ver a uno que tenía así las mejillas rasuradas, le dijo: «¿Acaso tienes algo de qué culpar a la naturaleza por haberte hecho hombre y no mujer?»; y otra vez que vio sobre un caballo a otro en las mismas condiciones, perfumado y vestido consecuentemente, le dijo que tiempo llevaba buscando lo que era una «yegua puta»[120], pero que ya

---

[116] La palabra griega *kórsē* significa «sien» o «cabeza», y el derivado *kórsēs* designa al que se ha rasurado de modo que puede verse el cuero cabelludo, de ahí el sobrenombre.

[117] El método de depilación mediante un emplasto de pez al parecer era una práctica bien conocida en la época. Filemón, una generación antes que Menandro, escribió una comedia titulada *Pittokopoúmenos,* «El depilado con pez» (frs. 55-67 K.-A.).

[118] Juego de palabras. Al parecer, *strateúein,* «ir a la guerra», es también un término argótico equivalente a algo así como «ir de putas».

[119] Fr. 266 K.-A.

[120] Esta y la anterior anécdota de Diógenes aparecen recogidas como fr. 404 GIANN. Es difícil verter el compuesto *hippópornos,* que los diccio-

lo había encontrado. En Rodas, sin embargo, aunque había una ley que prohibía rasurarse, no pudieron inculpar a ninguno, porque todos se habían rasurado; y en Bizancio, habiéndose establecido sanciones para quien tuviera una navaja de afeitar, absolutamente nadie aplicó nunca estas sanciones». Todo esto lo cuenta el admirable Crisipo.

49 ATENEO, *Banquete de los eruditos* IV 137F

Crisipo, en el cuarto libro de su obra *Sobre lo honesto y el placer,* dice: «Cuentan que no hace mucho tiempo en Atenas se celebraban dos banquetes, uno en el Liceo y otro en la Academia. En el de la Academia, cuando el cocinero presentó un plato que era para otro uso, los sacrificantes rompieron el recipiente, en la idea de que se había introducido algo foráneo y era necesario abstenerse de los usos exóticos. *En el del Liceo, uno que preparó la carne salada* como si se tratara de salazón de pescado fue azotado por haber ideado malvadamente un refinamiento».

50 ATENEO, *Banquete de los eruditos* IX 373A

El filósofo Crisipo, en el quinto libro de su obra *Sobre lo honesto y el placer,* escribe lo siguiente: «Así como algunos piensan que las aves blancas son más dulces que las negras».

---

narios suelen traducir por «infame», «libertino». Nuestra elección, más literal, trata de reflejar el juego de palabras y la ocurrencia de Diógenes, ya que el hombre que él encuentra va montado a caballo. De cualquier modo, la literatura griega antigua está llena de pasajes que asocian la imagen de la yegua con connotaciones sexuales; cf. ARISTÓF., *Ranas* 931 y *Aves* 800; ANACREONTE, fr. 72 PAGE.

51 Ateneo, *Banquete de los eruditos* VIII 335A-B

El muy admirable Crisipo, en el quinto libro de su tratado *Sobre lo honesto y el placer,* dice: «Ahí están los libros de Filénides y la *Gastronomía* de Arquéstrato, y los estimulantes del amor y del sexo, así como las esclavas expertas en tales movimientos y posturas, expertas en este género de ocupaciones». Y más adelante: «Ellas aprenden tales cosas y adquieren los tratados que acerca de estas cosas escribieron Filénides y Arquéstrato, y cuantos escribieron tratados similares». En el libro séptimo dice «Lo mismo que no hay nada que aprender del libro de Filenides ni de la *Gastronomía* de Arquéstrato, creyendo que nos llevan a vivir una vida mejor».

Crisipo, queridos amigos, el jefe de la Estoa es digno de mi admiración por muchas razones, pero yo lo elogio aún más, pues coloca siempre a Arquéstrato, autor de un célebre tratado sobre cocina, junto a Filenides, a quien se atribuye un escandaloso tratado sobre los placeres eróticos[121].

52 Ateneo, *Banquete de los eruditos* I 4B

Arquéstrato de Siracusa, o de Gela, en el libro que según Crisipo se llama *Gastronomía,* y según Linceo y Calímaco *La voluptuosidad.*

53 Ateneo, *Banquete de los eruditos* III 104A

Por tanto, atendiendo a esto, queridos amigos, se tendría que elogiar al bueno de Crisipo, que escrutó la naturaleza de

---

[121] Arquéstrato de Gela o Siracusa, contemporáneo de Aristóteles, autor de un tratado de cocina escrito a modo de parodia de un poema épico escribió una obra probablemente satírica en forma de viaje épico-gastronómico transmitida bajo diferentes títulos, si bien Enio la tradujo al latín bajo el de *Hedyphagetica,* cf. Wellmann, *RE* II 1 (1895), cols. 459-460. Bajo la autoría de Filanides era conocida en el período helenístico una obra análoga, cf. P. Maas, «Philainides», *RE* XIX 2 (1938), col. 2122.

Epicuro[122] y dijo que la ciudad natal de su filosofía es la *Gastrología* de Arquéstrato, ese hermoso poema del que todos los filósofos glotones dicen que es como su Teognis.

54 ATENEO, *Banquete de los eruditos* VII 278E

Crisipo, que era un verdadero filósofo y un varón en todo respecto, decía que *(sc.* Arquéstrato) había inspirado a Epicuro su doctrina del placer, que todo lo corrompe. En efecto, Epicuro dice[123], y no en forma velada, sino a grandes voces que...[124].

55 ATENEO, *Banquete de los eruditos* XIV 616A

El filósofo Crisipo, en el quinto libro de su obra *Sobre lo honesto y el placer,* escribe lo siguiente a propósito de Pantaleón[125]: «El astuto de Pantaleón, estando a punto de morir, engañó por separado a cada uno de sus hijos, diciéndoles que sólo a ése le confiaría dónde había enterrado su oro, de modo que sólo fue después que se pusieron a cavar juntos

---

[122] La expresión *Epikoúrou phýsin* explota jocosamente una ambigüedad bajo el término *phýsis,* que puede aludir tanto a la naturaleza o carácter de Epicuro (como hace PAGE, pág. I 44, cuando traduce «Epicurus' nature»), como a sus libros sobre la naturaleza.

[123] Fr. 67, pág. 120 USENER, junto con ATENEO, VII 380A y XII 546E.

[124] Sigue la cita de EPICURO, *Sentencias Capitales* 40: «Yo no puedo concebir algún bien que esté desprovisto del placer del gusto o del placer del sexo».

[125] ATENEO, I 20E, menciona a este charlatán y chistoso profesional junto con Cefisodoro como alguien conocido por esa habilidad. Sobre la relación de estos fragmentos de Crisipo y los del comediógrafo Teognoto (fr. 2 K.-A.), cf. I. GALLO, «Pantaleone tra commedia e filosofia», *Ricerche sul teatro greco* Pisa, 1992, págs. 181-187, quien rechaza la identificación del personaje con el tirano de Pisa de finales del siglo VII que propone Isnardi en su nota al fragmento.

en vano cuando se dieron cuenta de que habían sido engañados»[126].

56 ATENEO, *Banquete de los eruditos* XIV 616B

No faltó a nuestro banquete algún bromista. Acerca de uno de ellos escribió Crisipo en el mismo libro (quinto de su obra *Sobre lo honesto y el placer*): «Este burlón, estando a punto de ser ejecutado por un verdugo, pidió morir como el cisne: cantando. El verdugo accedió y el otro se burló de él».

57 ATENEO, *Banquete de los eruditos* I 9C

El alimento llamado por muchos '*lastaurocácabo*' tiene una preparación minuciosa, según dice Crisipo en su tratado *Sobre lo honesto y el placer.*

58 ATENEO, *Banquete de los eruditos* I 5E

De este Filóxeno es que algunas tortas tomaron el nombre de «Filóxenos». A propósito de ello, dice Crisipo: «Conozco a un cierto glotón a tal extremo insensible a la opinión del prójimo por su comportamiento, que en los baños públicos, delante de todos, mantenía la mano en el agua caliente para acostumbrarla al calor[127], y hacía gargarismos con el agua caliente para tener la boca insensible al calor. Así, se cuenta que incitaba a los cocineros para que sirvieran las viandas calentísimas, para que sólo él pudiera devorarlas y el resto no pudiera acompañarlo».

---

[126] Se trata de una conocida fábula esópica, 42 HAUSRATH.

[127] Recordemos que por aquel entonces los alimentos eran cogidos con la mano.

59 Ateneo, *Banquete de los eruditos* VIII 335E-337A

... sobre cuya tumba *(sc.* de Sardanápalo[128]), dice Crisipo que hay la siguiente inscripción:

Pues bien sabes que mortal eres tu ánimo aviva
y goza de los festines: cuando mueres no hay provecho.
Pues ceniza soy yo, que reiné en la gran Ninive.
Tengo cuanto comí, excesos cometí y de amores
cuantas dulzuras gocé. Los muchos y prósperos bienes aque-
[llos se han desvanecido.

(...) Mejor estaría, dice Crisipo, si lo de Sardanápalo se hubiera cambiado de esta manera:

Pues bien sabes que mortal eres tu corazón aviva
Y goza de las historias: cuando comes no hay provecho.
Pues andrajo soy yo, que tanto comí y gocé.
Tengo lo que aprendí, cuanto estudié y con esas lecciones
Me esforcé. Toda la molicie restante se queda.

---

[128] El rey de Asiria Asurbanipal, célebre ya desde al menos desde Heródoto, II 150, por su riqueza. Sobre el texto de este epitafio, del que se conocían muchas versiones en verso y prosa, así como sobre la molicie de este rey, que fue materia de discusión en el contexto filosófico de los fines de la vida, cf. J. A. Martín García, *Fenice de Colofón* (Tesis), Madrid, 1980, págs. 3-26. La versión que aportaba Crisipo del epitafio (cuya versificación algunos atribuían al poeta épico Quérilo de Yasos, contemporáneo de Alejandro, aunque Martín García prefiere al poeta homónimo de Samos como autor orignal y al segundo como alguien que lo reelabora) es la cuarta que enumera Ateneo, quien en XII 528E-531F ha dado otras versiones. Entre ellas figura la del poeta de época helenística *Fénix* de Colofón, quien lo presenta como el epitafio de Nino. Después de citar a otro poeta anónimo (tal vez Eurípides), a Amfis, el epitafio de Báquidas (otro libertino) y a Alexis, añade la versión del epitafio rectificada por el propio Crisipo. Ya antes Crates de Tebas había «corregido» los versos 4 y 5, cf. fr. 355 *SH*.

60 ATENEO, *Banquete de los eruditos* XV 686F

El muy admirable Crisipo afirma que los aceites perfumados toman su nombre del hecho de que proceden de una gran fatalidad y de un esfuerzo inútil[129]. Los lacedemonios expulsan de Esparta a los que preparaban aceites perfumados, en la que estropean el aceite, y a los que teñían (con él) la lana, porque hacían desaparecer el candor de la lana[130]. El sabio Solón prohibió por medio de sus leyes que los hombres comerciaran con aceites perfumados.

61 ATENEO, *Banquete de los eruditos* XIV 659A

Los antiguos llamaban a los cocineros de la ciudad Mesón, y a los extranjeros, Tétix[131]. Crisipo el filósofo piensa que el nombre de «Mesón» viene del verbo *masâsthai*[132], ya que era inculto y condescendiente con su estómago. Ignoraba que Mesón era un actor de comedias de Mégara, que inventó la máscara que tomó de él el nombre de mesón, según cuenta Aristófanes de Bizancio en su libro sobre las máscaras[133].

62 ATENEO, *Banquete de los eruditos* II 67C

Crisipo el filósofo dice que el mejor vinagre es el de Egipto y el de Cnido.

---

[129] Juego etimológico entre «aceite perfumado» *(mýron)*, «fatalidad» *(móros)* y esfuerzo «vano» *(matáios)*.

[130] Sobre la admiración de los estoicos por el sistema político espartano, E. N. TIEGERSTEDT, *The legend of Sparta in Classical Antiquity*, Uppsala, 1974, págs. 71 ss.

[131] Es decir, «cigarra».

[132] El verbo en cuestión significa «masticar», «morder», «devorar».

[133] Tratado IV, fr. 1 NAUCK.

63 ATENEO, *Banquete de los eruditos* I 8C

Crisipo dice:

Un festín gratis no lo desprecies.
No es de despreciar un festín gratis, mas hay que asistir [134].

64 FILODEMO, *Sobre los estoicos* 6 col. XVI 16-19, pág. 102 DORANDI

Y en el cuarto libro de su obra *Sobre lo honesto y el placer* en muchas ocasiones la menciona [135], y se refiere a lo que en ella se dice con palabras elogiosas.

65 FILODEMO, *Sobre los estoicos* fr. 12, pág. 104 DORANDI

... y en el quinto libro de *Sobre las acciones apropiadas,* en el tercer y el cuarto libro de *Sobre lo honesto y el placer,* y en el séptimo de *Sobre la república,...*

66 ATENEO, *Banquete de los eruditos* III 89D

Crisipo de Solos en el libro quinto de *Sobre lo honesto y el placer* dice: «La ostra y el cangrejo de la ostra colaboran uno con otro, sin que puedan sobrevivir de manera independiente [136]. La ostra es una concha y el cangrejo de la ostra,

---

[134] Los versos son un trímetro yámbico y un hexámetro dactílico. Ateneo los cita después de dos trímetros del comediógrafo ANFIS, fr. 39 K.-A.: «si alguien llega tarde a un festín gratis, / ten por seguro que ése abandonaría también la formación». LLOYD-PARSONS, *SH* pág. 158, comentan que probablemente los versos no fueran de Crisipo, sino que el filósofo los citaría en la obra *Sobre los proverbios;* cf., *supra,* frs. 22-32.

[135] La *República* de DIÓGENES EL CÍNICO.

[136] Los nombres en griego son respectivamente *pínnē* y *pinnotērēs* (que presentaban también la variante con una 'n' que es la que se atestigua en inscripciones y papiros). La *pínnē* era un molusco del que se extraía el biso o lino marino que sirve para producir el nácar. Sobre el cangrejo que, según Crisipo, vive en simbiosis con la ostra, cf. ARIST., *Hist. Anim.* 547b, quien llama a este animal *pinnophýlax.* El ejemplo de su relación simbióti-

un cangrejo pequeño. La ostra abre la concha y se queda quieta esperando los pececillos que puedan colarse; el cangrejo está a su lado y, cuando pasa alguno, le pica como haciéndole la señal, y ésta, al recibir el picotazo, cierra la concha. Y así devoran juntos dentro lo que han capturado».

SOBRE LOS BIENES O *SOBRE EL BIEN* (163; I)[137]

67 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 30, 1048A

En el primer libro de su obra *Sobre los bienes,* en cierta forma cede y concede *(sc.* Crisipo) que se llame bienes a las cosas preferibles, y males a sus contrarios, y lo dice con las siguientes palabras: «Si alguien, debido a estos cambios[138], quiere llamar bien a alguno de estos *(sc.* indiferentes), y mal a otro, se limita al asunto en sí y no se extravía en otros, ⟨debe aceptarse en la idea de que⟩ no se equivoca en los significados y, por lo demás, apunta al uso común de las palabras».

---

ca es mencionado en contexto ético por CIC., *Del supremo bien y del supremo mal* III 19, 63 y *Sobre la naturaleza de los dioses* II 123-124 *(SVF* II 729) y FILÓN DE AL., *De animal.* 93 *(SVF* II 730). La misma descripción atribuida a Crisipo la repite PLUTARCO en *Inteligencia de los anim.* 30, 980A-B *(SVF* II 729b), señalando que este animal es el que más tinta ha hecho gastar a Crisipo, y que tiene lugar de excepción en todos sus libros físicos y éticos.

137 Al menos en tres libros. Sobre los problemas relacionados con el plural y el singular en los títulos de los libros de Crisipo, cf. nota 474 a *Sobre los fines,* fr. 242.

138 Plutarco intenta mostrar la inconsistencia de la doctrina crisipea de los llamados «preferidos», *proēgména.* Con la palabra «cambios», *parallagaí,* se refiere a las mudanzas semánticas que sufren los términos en la lengua común.

68 PLUTARCO, *Sobre la nobleza* 17

Pero dejemos a Crisipo, quien no se contradice solamente una vez, como en el primer libro de su obra *Sobre los bienes* y en *Sobre la retórica,* donde no se opone si alguien cuenta entre los bienes la salud, y en *Sobre lo que debe ser escogido por sí mismo,* donde no rechaza que se tengan por locos a aquellos que desprecien estas cosas.

69 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 25, 1046B-C

En algún lugar dice[139] que el gozo por los males ajenos *(epichairekakía)* no existe, pues el hombre de calidad no se goza con los males ajenos ⟨y el vil no goza⟩[140] de ninguna manera. En el segundo libro de su obra *Sobre el bien,* al explicar lo que es la envidia, diciendo que es «el dolor por los bienes de otro, propio de aquel que quiere rebajar al prójimo para enaltecerse a sí mismo», agrega lo referente al alegrarse por el mal ajeno, y dice que «a ésta le sigue el alegrarse por el mal ajeno, que quiere rebajar al prójimo por las mismas causas. La compasión sobreviene en cambio cuando somos desviados por otras razones naturales». Es evidente entonces que en ese pasaje considera que existe el gozo por los males ajenos, del mismo modo que la envidia y la compasión, mientras que otros lugares dice que aquél no existe, al igual que el odio a la maldad *(misoponēría)* y la usura vergonzosa *(aischrokérdeia)*[141].

---

[139] Von Arnim atribuye la primera sección de este texto, acerca de la inexistencia de la *epichairekakía* al primer libro de su obra *Sobre las acciones rectas.* Sin embargo, no hay en el pasaje de Plutarco referencia explícita a esta obra.

[140] Para la traducción de *phaulós* por «vil», cf. *infra*, nota al fr. 151.

[141] Para Cherniss, los argumentos de Crisipo en contra de la existencia de la *epichairekakía,* la *misoponēría* y la *aischrokérdeia* probablemente no buscan negar la existencia de estas emociones tal como comúnmente se les

70 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 25, 1070D

De hecho, nadie ignora que, de los dos tipos de bien, uno el fin y el otro en función del fin, el fin es mayor y más perfecto[142]. Incluso Crisipo conoce esta diferencia, como resulta evidente en el tercer libro de su obra *Sobre los bienes,* donde está en desacuerdo con los que piensan que el fin es la ciencia y establece ⟨que se trata de un bien en función del fin, y por ello no la considera el fin⟩[143].

SOBRE EL DESACUERDO (164; II)[144]

71 PLUTARCO, *Sobre la virtud moral* 10, 450C

En los libros de su obra *Sobre el desacuerdo,* Crisipo tras decir que la ira es ciega, y que muchas veces no deja ver

---

entiende, sino impugnar estas designaciones en sí mismas, como contradictorias y estrictamente carentes de sentido.

[142] La distinción tienen raigambre platónica (cf. PLATÓN, *Gorg.* 499e y *Lis.* 219c-220b), y es recogida por ARISTÓT., *Tóp.* III 116b, *Ét. Nic.* III 1, 1111b y V 12, 1145a. Sirve también para articular las distinciones en la doctrina estoica sobre los bienes; cf. ESTOB., II 7, 5q.

[143] La laguna fue señalada por Wytenbach. Recogemos la propuesta de Cherniss, quien señala en nota que la relación de la ciencia *(epistḗmē)* con el fin según Crisipo se encuentra expresa en la cita literal que recoge el propio PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 10, 1036A (fr. 334). El desacuerdo de Crisipo es con Hérilo de Cartago (o Calcedonia), discípulo de Zenón que asigno a la ciencia el lugar de supremo bien, cf. CH. GUÉRARD, «Hérillos», H72, *DPhA* III, págs. 631-632, que ya fue objeto de una refutación por parte de Cleantes, aunque la definitiva parece que se debió a Crisipo. Sigue el fr. 94 de *Sobre la justicia.*

[144] El tratado, de tema moral, seguramente se refería al principio estoico de la vida de acuerdo con la naturaleza que se expresaba como *homologouménōs (têi phýsei) zên.* La cita viene a propósito de las críticas que se hacía a Crisipo por sus idea de la relación de las pasiones con la razón, sobre lo cual, cf. frs. 176-182 de *Sobre las pasiones.* BAGUET, *Chrysippus,* págs. 340-341.

aquello que es evidente, y muchas veces oculta aquello que hemos comprendido, un poco más adelante dice: «Conforme sobrevienen las pasiones apartan los razonamientos y las cosas que aparecen de otra forma, empujando violentamente hacia acciones opuestas». A continuación se sirve del testimonio de Menandro, cuando dice:

¡Ay de mi, desgraciado! ¿Dónde las mientes,
estaban entonces en mi cuerpo,
cuando que escogía no esto y sino aquello[145]*?*

Y de nuevo, más adelante Crisipo dice que es propio del animal racional que tiene la naturaleza de servirse en cada caso de la razón y dejarse guiar por ella, que a menudo nos apartemos de ella, arrastrados por un impulso más violento.

SOBRE EL ⟨ARGUMENTO⟩ CRECIENTE (165; VI)

72 FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la eternidad del mundo* 48[146]

Crisipo, el más prestigioso de ellos *(sc.* los estoicos), en los libros *Sobre el ⟨argumento⟩ creciente* dice portentos como el que sigue. Si queda establecido que es imposible que en una misma sustancia se den dos cualificados particulares, dice: «Supongamos a alguien completo e imaginemos además a otra persona sin uno de los pies; llamemos al que está

---

[145] Fr. 173 K.-A.

[146] Sobre este argumento, cuya primera formulación encontramos en Epicarmo, cf. fr. 435 que presenta el presupuesto categorial de la solución que se ofrece en este texto. El tratamiento más detallado de esta paradoja se debe a SEDLEY, «The Stoic Criterion of Identity» y L.-S., v. I, págs. 175-176.

completo 'Dión', al incompleto. 'Teón', y a continuación cortemos a Dión uno de sus pies». Si se busca cuál de los dos ha quedado destruido, afirma que lo más apropiado es decir que Teón. Pero eso es más propio del que dice paradojas que del que dice la verdad. Pues, ¿cómo se nos quita el que no queda mutilado en parte alguna, pero aquel al que el que se le corta el pie, Dión, no es destruido? «Necesariamente, dice (*sc.* Crisipo), el del pie cortado se ha recogido en la sustancia incompleta de Teón y dos cualificados de manera propia no pueden estar en un mismo sustrato. Por tanto, es necesario que Dión permanezca y que Teón quede destruido».

SOBRE LOS GÉNEROS DE VIDA, CUATRO LIBROS (166; VII) [147]

73 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 20, 1043B-E

Pero el mismo Crisipo, en el primer libro de su tratado *Sobre los géneros de vida,* dice que de buen grado aceptará el sabio reinar y se lucrará con ello y, si no puede reinar él mismo, podrá convivir con el rey y marchará en campaña con él, a la manera de Idantirso de Escitia o Leucón Pónti-

---

[147] Cf. sobre la obra BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 3421-347, BRÉHIER, *Chrysippe,* págs. 51-52 y STEINMETZ, «Stoa», pág. 590. La distinción esquemática entre tres géneros de vida (que son, esencialmente, tres modos de «ganarse la vida», regio, político o civil y científico, que es desarrollado como sofístico), aludido de manera repetida en los frs. que siguen, aparece como doctrina estoica general en ESTOB., II 7, 11m (*SVF* III 686). DIÓG. LAERC., VII 130 (*SVF* III 687) presenta como doctrina estoica la distinción entre los géneros de vida teorético, práctico y racional (*logikós),* siendo el último el que debe escogerse por naturaleza. Esta clasificación incorpora, pues, un elemento de la doctrina del *télos* a una distinción constituida en la tradición platónica.

co[148]. Y cito sus propias palabras para que veamos si, como en el caso de la afinación que surge de las cuerdas primera y última, hay tal acuerdo en la vida de un hombre que elige, de un lado, el retiro y la escasa actividad y, de otro, marcha a caballo contra los escitas y se ocupa de los asuntos de los tiranos del Bósforo por cualquiera que sea la obligación: «A tenor de esto consideremos de nuevo la cuestión de que el sabio marchará en campaña junto a los príncipes y vivirá con ellos, algo que algunos no podrían sospechar por semejantes consideraciones, y nosotros, por parecidas razones, hemos dejado sin tratar». Y un poco más adelante: «Y no solamente junto a aquellos que han logrado algún progreso en su conducta y han llegado a tener costumbres de cierta calidad, como Leucón e Idantirso»[149]. Algunos acusan a Calístenes por haber navegado hasta Alejandro para pedirle la restauración de Olinto, como Aristóteles la de Estágira, y alaban a Éforo, a Jenócrates y a Menedemo por haber declinado la invitación de Alejandro. Pero Crisipo por afán de lucro lanza al sabio de cabeza a Panticapeo[150] y al desierto de Escitia. Pues, en efecto, que lo hace por trabajo y ganancias lo dejó ya claro al establecer que tres son las maneras de lucrarse que más se ajustan al sabio, la que proviene del

---

[148] Cf. ESTOB., II 7, 11m *(SVF* III 690). PLUT., *Nociones comunes* 7, 1061D, donde se menciona este mismo ejemplo sin indicación de título (cf. fr. 565), así como ESTR., VII 8, 301 *(SVF* III 692). Sobre Idantirso, rey de Escitia atacado por Darío en 514 a. C., cf. HERÓD., IV 76, 120, 126-127. Leucón, rey del Bósforo y Teodosia, así como de otras tribus escitas, vivió entre 393 y 348 a. C. y fue aliado de Atenas. Ambos son mencionados por DIÓN DE PRUSA, II 77, como ejemplos del buen rey.

[149] Crisipo pone la conducta de estos dos reyes bárbaros, aunque filoatenienses, como ejemplo del progreso ético que defiende la doctrina estoica.

[150] Colonia de Mileto en el oeste del Bósforo, fundada en el s. VII a. C. Ciudad principal del reino del Bósforo.

poder real, la que viene de los amigos y, en tercer lugar, después de éstas, la que viene del conferenciante profesional. Pero por doquier nos agota citando con aprobación lo de

¿De qué más habrá menester el hombre, salvo de estas dos [cosas:
la harina de Deméter y de bebida agua corriente[151]*?*

74 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 30, 1047F

Dice, en el tratado *Sobre los géneros de vida,* que el sabio podrá convivir con los reyes a fin lucrarse y que podrá dedicarse a dar conferencias por dinero, recibiéndolo por adelantado de unos y estableciéndolo por contrato con otros de sus discípulos.

75 DIÓGENES LAERCIO, VII 121

Dicen que, a menos que algo lo impida, el sabio participará en la vida pública, como dice Crisipo en el primer libro de *Sobre los géneros de vida,* de modo que podrá frenar el vicio y exhortar a la virtud[152].

76 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 20, 1043E-1044A

Pero, tras elevarlo e infatuarlo *(sc.* al sabio) allí de tal modo[153], aquí lo rebaja de nuevo a la condición de asalariado y de conferenciante. Dice, en efecto, que el sabio pedirá una paga y la solicitará por anticipado, unas veces justo al

---

[151] EURÍP., fr. 892 N^2. Los versos eran citados, por ejemplo, en *Sobre la república,* cf. fr. 218 y 219.

[152] Sobre reserva de Crisipo acerca de la conveniencia de dedicarse a la vida política, cf. M. GRIFFIN, *Seneca. A Philosopher in Politics*, Oxford, 1988, págs. 339 ss.

[153] En el libro *Sobre la naturaleza,* cf. fr. 253.

comenzar y otras cuando ya haya transcurrido un tiempo para el alumno, lo cual, dice, es más considerado, si bien pedir una paga anticipada es más seguro, ya que la situación se presta a posibles abusos. Dice así: «Aquellos que tienen inteligencia no exigirán su paga a todos del mismo modo sino de modo diferente a la multitud, tal como la ocasión lo requiera, sin prometer hacer sabios a los hombres al cabo de un año, sino que, en cuanto esté a su alcance, eso harán en el tiempo acordado». Y de nuevo más adelante: «Conocerá lo oportuno, si hay que pedir enseguida la paga al ingreso, como hace la mayoría, o darles un tiempo, aunque esta situación se presta más a abusos»[154].

77 Diógenes Laercio, VII 129-130

El sabio se enamorará de los jóvenes que muestren en su aspecto un buen natural para la virtud[155], como dice Zenón

---

[154] Las medidas de Crisipo intentan prevenir los problemas de los primeros sofistas a la hora de cobrar sus honorarios, que conocemos por anécdotas sobre Protágoras (test. A1 y fr. B6 DK) y Tisias, cf. Introducción, pág. 23, nota 44. Tiene también en cuenta la experiencia de otras artes como la medicina, cf. Hipócrates, *Preceptos* 4 y 6. Igualmente, intenta evitar la crítica de determinadas formas sofísticas de «propaganda», ya atacadas y ridiculizadas por Isóc., *Contra los Sof.* 3-6, y Platón, *Eut.* 273d-e, *Prot.* 319a, *Laques* 186c y *Rep.* VII 518b. Plutarco señala a continuación que las recomendaciones prudentes de Crisipo están en contradicción con la pretendida libertad del sabio de todo perjuicio e injusticia.

[155] «Que den muestra» traduce *emphainóntōn*, verbo que aparecerá de nuevo más adelante, cf. fr. 124 de *Sobre el amor*, para indicar un aparecer que da indicios de una calidad determinada. Sobre el amor del sabio, cf. Cic., *Del supremo bien y del supremo mal* III 68, Plut., *Nociones comunes* 28, 1073C: «El amor, dicen *(sc.* los estoicos), es la caza de un joven ciertamente imperfecto, pero naturalmente dispuesto para la virtud».

en la *República,* Crisipo en el primer libro del tratado *Sobre los géneros de vida* y Apolodoro en la *Ética*[156].

78 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 2, 1033C-D

El mismo Crisipo al menos, en el cuarto libro de *Sobre los géneros de vida*, piensa que en nada se diferencia la vida dedicada al estudio de placentera[157], y lo pondré con sus propias palabras: «Me parece que se equivocan de principio cuantos pretenden que toca a los filósofos sobre todo una vida dedicada al estudio *(scholastikḗ),* suponiendo que esto debe hacerse con vistas a un cierto pasatiempo o por alguna otra razón parecida[158], y empujar por este cauce la vida entera, esto es, si se considera claramente, placenteramente. No deben, en efecto, ocultarsenos sus intenciones, que muchos confiesan abiertamente y no pocos de manera menos explícita»[159].

79 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 20, 1043A-B

Sobre los géneros de vida es un solo tratado compuesto de cuatro libros. En el cuarto de ellos dice que el filósofo no

---

[156] La referencia a Zenón aparece como *SVF* I 248, y la de Apolodoro como fr. 18 *(SVF* III, pág. 261).

[157] Se trata de un pasaje en abierta polémica contra la doctrina de los epicúreos, quienes pensaban que no es posible acceder al placer, y por ende a la felicidad, para el hombre que participa de la política (cf. DIÓG. LAERC., X 10; 119; EPICURO, *Sent. Vat.* 58). Para la polémica con los epicúreos, especialmente acerca de la obra del mismo título atribuida a Epicuro, cf. USENER, *Epicurea*, págs. 94-96.

[158] Hemos tomado el término *diagōgḗ* en el sentido que le da Aristóteles en su reflexión ética y política sobre el modo de pasar el tiempo propio de los ciudadanos libres, cf. *Pol.* VII 1339b5 y *Ét. Nic.* IV 1127b34.

[159] Para L.-S., siguiendo a Cherniss, Crisipo se refiere de este modo, en forma velada, a epicúreos y peripatéticos respectivamente. Sigue la segunda parte del test. 7.

se cuida de asunto ajeno, se ocupa de lo propio[160] y se dedica solamente de lo suyo. Éstas son sus palabras: «Pienso que el hombre sensato no se cuida de asunto ajeno, tiene pocos asuntos y sólo se dedica a lo suyo, puesto que el dedicarse a los propios asuntos y a pocos es igualmente elegante»[161].

80 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 9, 1035A-B

Crisipo piensa que los jóvenes deben escuchar primero lecciones de lógica, después de ética, después de física, y, como fin de estos estudios[162], deben recibir por último la teología. Aunque a menudo vuelve sobre el tema, bastará con citar de manera textual lo dicho en el cuarto libro del *Sobre los géneros de vida:* «En primer lugar me parece que, siguiendo lo que dijeron correctamente los Antiguos, hay tres géneros de especulación filosófica: la lógica, la ética y

---

[160] Plutarco usa el término *idioprágmōn* para glosar el *oligoprágmōn* de la cita literal que sigue inmediatamente. Algunos editores como Reiske o Pohlenz, han propuesto corregir en consecuencia, imponiendo ya uno ya otro en los dos casos, pero creemos, con Cherniss, que, la corrección no es necesaria. La variación es indicativa, además, de los límites de la literalidad de los pasajes glosados. Hay que tener en cuenta que el propio Crisipo parece retomar *apragmosýne* y *tà hautoû prắttein* como *autopragía*. Nótese que, igualmente, Plutarco glosa como «sabio» *(sophós)* al que Crisipo llama «prudente» *(phrónimos).*

[161] El origen platónico de las formulaciones que siguen ha sido señalado por ISNARDI, pág. 450, nota 231; cf. *Rep.* I 352a ss. y IV 433b, donde se define la Justicia como *oikeiopragía,* es decir, *tà heautoû prắttein,* en contraste con la *polypragmosýne;* para el término *autopragía* que usa Crisipo, cf. PROCLO, *Com. a la «Rep.»* I, pág. 23, 3-8, y 220, 5-8, y PS. PLATÓN, *Def.* 411e.

[162] Corrección de M. POHLENZ, «Plutarchs Schriften gegen die Stoiker», *Hermes* 74 (1939), pág. 9, nota 1, aceptada por Cherniss.

la física[163]. Luego, hay que ponerlas en este orden: primero, la lógica, segundo, la ética y tercero, la física[164], y el discurso último que toca la física es el referente a los dioses, por lo que también se llama 'iniciaciones' a su transmisión[165].

81 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 10, 1036D-F

De manera que se contradice a sí mismo cuando, de un lado, prescribe que siempre se cite los contrarios no haciendo su defensa, sino haciendo notar la falsedad de sus palabras, pero él se muestra más hábil como acusador que como defensor de sus propias doctrinas, y cuando aconseja a los demás que se cuiden de los argumentos en sentido contrario, por cuanto desvían de la comprensión[166], mientras que él mismo compone argumentos que destruyen tal comprensión con más empeño que los argumentos que la consolidan. Ahora bien, que esto lo teme, claramente lo deja ver en el cuarto libro de su obra *Sobre los géneros de vida,* donde escribe: «No hay que mostrar de cualquier manera ni los argumentos contrarios ni aquello que haga convincentes los argumentos contrarios, sino de manera cautelosa, no sea que, arrastrados por ellos, terminen soltando la compren-

[163] Sobre la tripartición de la filosofía, cf. Introducción, págs. 51-52. Ha sido tradicionalmente atribuida a Platón, cf. CIC., *Acad. Post.* I 19; APUL., *Sobre Platón* I 3; Aristocles en EUS., *Prep. Evang.* XI 3, 6 y XI 1, 1; DIÓG. LAERC., III 56; HIPÓLITO, *Refut.* I 18, 2; AGUST., *Ciudad de Dios* VIII 4. SEXTO EMP., *Contra los profesores* VII 16. Sobre el origen de la misma, R. HEINZE, *Xenocrates,* págs. 1-2 y fr. 1, sin embargo, hace de Platón el autor de esta tripartición «sólo en potencia» *(dynámei),* y adscribe específicamente esta fórmula a Jenócrates y los peripatéticos.

[164] Sobre la partición y orden de los estudios filosóficos, cf. Introducción, págs. 51-54.

[165] Para este juego etimológico sobre el sentido de *teletḗ,* cf. fr. 36 y nota.

[166] Crisipo se refiere en lo sucesivo a la comprensión *(katálēpsis)* y al acto de comprender, *(katalambánō),* central a su doctrina gnoseológica.

sión, por no ser capaces de escuchar suficientemente la solución y realizar sus comprensiones de forma lábil. Puesto que también los que comprenden conforme a la experiencia común, así como las percepciones y lo que deriva de las percepciones, fácilmente las dejan ir y arrastrados tanto por las cuestiones dialécticas de los megáricos, como por otras cuestiones aún más numerosas y eficaces»[167].

SOBRE LAS COSAS QUE DEBEN SER ESCOGIDAS POR SÍ MISMAS, UN LIBRO (167; IX)[168]

82 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 20, 1043B[169]

En el tratado *Sobre las cosas que deben ser escogidas por sí mismas* sostiene poco más o menos lo mismo con las siguientes palabras: «Parece que, en realidad, la vida tranquila es algo exento de peligros y seguro, aunque la mayoría no es capaz de percatarse de ello».

83 Ateneo, *Banquete de los eruditos* VII 285d

El filósofo Crisipo[170], en el tratado *Sobre las cosas que deben ser escogidas por sí mismas* dice: «En Atenas, dada la abundancia de la que se goza, se desprecia el arenque y se dice que es comida de mendigos, pero en otras ciudades, donde este pescado es mucho peor, se aprecia en mayor

[167] Sobre estas cuestiones megáricas, cf. el fr. 16, que sigue en Plutarco, y la nota correspondiente.

[168] Véase también la referencia a esta obra en el fr. 68, de *Sobre los bienes*. Sobre esta obra y la siguiente, cf. Baguet, *De Chrysippi*, págs. 281-284.

[169] Sigue al fr. 78, de *Sobre los géneros de vida.*

[170] Lidell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon, s.v. «adriatikós»*, asignan esta referencia a un tal Crisipo de Tiana, autor de obras de tema culinario.

grado. Los que viven aquí —continúa— se esfuerzan por criar aves del Adriático, que son poco útiles por ser más pequeñas que las de aquí, mientras que aquéllos hacen importar las nuestras».

SOBRE LAS COSAS QUE NO DEBEN SER ESCOGIDAS POR SÍ MISMAS (168; X)[171]

84 ATENEO, *Banquete de los eruditos* IV 159a

El buen Crisipo, en su obra *Sobre las cosas que no deben ser escogidas por sí mismas,* dice que «A tal punto caen algunos hombres en la inclinación al dinero, que se cuenta la historia de un hombre que, acercándose a su final, se tragó un montón de monedas de oro y murió; y otra de otro hombre que, habiéndoselas hecho zurcir en una túnica, la vistió y encargó a sus familiares que lo sepultaran tal cual, sin ser incinerado y sin honras fúnebres».

85 FILODEMO, *Sobre los estoicos* 6, col. XVI 4-16, pág. 102 DORANDI

Y en la obra *Sobre las cosas que no deben ser escogidas por sí mismas* dice que Diógenes en su *República* establecía que las tabas fueran de curso legal[172]. Lo mismo aparece en la obra sobre la que hablamos[173] y en el primer libro de

---

[171] Cf. también la referencia a esta obra en test. 1, § 188, donde aparece citado junto *Sobre la República* (cf., *infra,* frs. 218-225), para testimoniar la aceptación por parte de Crisipo de la práctica del incesto.

[172] Astrágalo, hueso del tarso del pie articulado con la tibia y el peroné, Acerca del uso de huesos como moneda en la tradición utópica cínico-estoica, cf. ATEN., IV 159C y GOULET-CAZÉ, *Kyniká,* págs. 36-37.

[173] Puede referirse a la recién citada *Sobre las cosas que no deben ser escogidas por sí mismas,* aunque la expresión permite también entenderse

Contra quienes conciben diversamente la prudencia, e igualmente la menciona en *Sobre la vida conforme a la naturaleza*, así como las impiedades que hay en ella, a las que se da su asentimiento[174].

SOBRE EL JUZGAR, UN LIBRO (169; XI)

86 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 33, 1049D-E

En efecto, ninguna guerra surge entre los hombres sin algún vicio, sino que una la hace estallar la inclinación al placer, otra la inclinación a la riqueza y otra una determinada ambición de honor o mando. Por tanto, si el dios provoca guerras, también provoca vicios incitando y pervirtiendo a los hombres. Ahora bien, dice el mismo *(sc.* Crisipo), en *Sobre el juzgar,* y también en el segundo libro de *Sobre los dioses,* que no es razonable que los dioses sean causa accesoria *(paraítios)* de nuestras malas acciones; pues, del mismo modo que las leyes no son causa accesoria de su infracción ni los dioses lo son de los actos impíos, así es razonable que no sean causa accesoria de ningún acto vergonzoso. ¿Qué hay entonces más vergonzoso para los hombres que la des-

---

como «sobre lo que hablamos», es decir, referirla a *Sobre la República*, obra que aparece citada en otras ocasiones junto con la primera a propósito de las impiedades cínicas aprobadas por Crisipo, cf., *infra,* nota 410 al título.

[174] Núms. 215 y 214 H.-G. No hay más noticia de estas dos obras de Crisipo que Filodemo cita junto con la presente. El primer título permite también la traducción *Contra los que conciben vanamente la prudencia*; el segundo título traduce la corrección de Crönert *perí* que acepta Dorandi. Se atribuye a Zenón una obra de título semejante, cf. *SVF* I 41. Según GOULET-CAZÉ, *Kynika*, pág. 26 nota 57, en sus respectivas obras Zenón y Crisipo hablarían del género de vida desde la perspectiva cínica.

trucción mutua, de la cual. dice Crisipo, el Dios dio ocasión a sus inicios? «Pero, por Zeus —dirá alguien— de nuevo aprueba lo dicho por Eurípides:

Si los dioses hacen algo malo no son dioses,

y

Lo más fácil has dicho, echar la culpa a los dioses»[175].

¡Como si estuviéramos haciendo aquí otra cosa que exponer sus expresiones y opiniones contradictorias!

87 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 23, 1045C-D

Pues bien, esto se encuentra entre las más conocidas de sus afirmaciones, dichas en muchas ocasiones[176]. Pero las que, a su vez, ha dicho *(sc.* Crisipo) en contradicción con esa tesis no son igualmente asequibles a todos, por lo que prefiero citar sus propias palabras. En su obra *Sobre el juzgar,* supone que dos corredores entran a la vez en la meta y surge la cuestión acerca de lo que debe hacer el árbitro: «¿Acaso —dice—, es lícito que el árbitro le dé la palma de la victoria a quien desee según la familiaridad que tenga con cada uno, como si se tratara de regalar algo que le pertenece? ¿O más bien es en cierto modo como si la palma perteneciera a ambos y el árbitro la diera como tras un sorteo a

---

[175] Los versos de Eurípides aparecen recogidos como fr. 292 N^2 (de la tragedia perdida *Belerofonte*) y 254 N^2 (de la tragedia perdida *Arquelao*) respectivamente.

[176] Plutarco ha revisado en los párrafos que preceden la opinión de Crisipo acerca de los pretendidos sucesos sin causa, entre los que figuraban precisamente los casos azarosos como los de las tiradas de dados. Sobre este debate y la posible referencia a Aristón de Quíos, cf. G. BOYS STONES, «The 'epeleustike dunamis' in Arosto's Psychology of Action», *Phronesis* 41 (1996), 75-94.

aquél a quien se inclinara la suerte? Y digo inclinación de la suerte como la que se da cuando tenemos ante nosotros dos dracmas iguales en todo y nos inclinamos a coger uno de ellos»[177].

SOBRE LA JUSTICIA (170; XII)
SOBRE LA JUSTICIA, CONTRA PLATÓN (171; XIIA)
SOBRE LA JUSTICIA, CONTRA ARISTÓTELES (172; XIIB)[178]

88 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 15, 1040B-C
Análogamente, en el primer libro de su obra *Sobre la Justicia,* trayendo a cuenta los versos de Hesíodo:

---

[177] Sigue el fr. 143 de *Sobre el deber.* Una alusión a las dracmas aparece en fr. 19 col. VII 22 MARRONE.

[178] Hemos reunido los fragmentos asignados a estas tres obras no sólo por la afinidad del tema tratado, sino porque cabe la posibilidad de que las dos segundas sean secciones o partes de la primera, como parece indicar la numeración de Von Arnim. *Sobre la justicia* tenía, a juzgar por los fragmentos transmitidos, al menos tres libros (aunque tal vez cuatro, cf. fr. 96), y cabe asignarle los frs. 87-96, así como la referencia al libro citado como *Sobre lo justo* en el test. 1, § 188 para dar testimonio de las opiniones escandalosas de Crisipo sobre el tratamiento de los muertos (cf. también fr. 94). Los frs. 98-101 recogen las citas en las que se hace expresa la polémica contra Platón; Cherniss considera que se trata de una obra independiente y argumenta que Plutarco deja muy clara la diferencia entre los escritos *Sobre la Justicia* y aquellos que escribió el filósofo «en contra de Platón», *Pròs Plátōna,* sobre la cual cf. ALESSE, *Stoa*, págs. 219-221. Más dudosa es la defensa del carácter independiente de una obra de título *Sobre la justicia contra Aristóteles,* a la que sólo cabría atribuir el fr. 102, sobre el cual cf., *infra,* nota 195. STEINMETZ, «Stoa», pág. 591, considera que, dado el carácter esencialmente crítico de libro es más probable, que las referencias a Platón y Aristóteles fueran una parte de la obra. Es significativo en este sentido que ninguno de los textos referidos a estas críticas tiene indicación de volumen. BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 272-280.

Sobre ellos desde el cielo precipita gran calamidad el Cro
[nida:
hambre y peste a un tiempo; y perecen los hombres[179].

Dice que eso hacen los dioses para que, ante el castigo de los malvados, los demás se atengan a esos ejemplos y sean menos propensos a seguir esta conducta. Y de nuevo en *Sobre la Justicia,* tras sugerir que, si sostenemos que el placer es un bien pero no un fin, es posible salvar la justicia, establecido esto tiene dicho literalmente lo siguiente: «Tal vez si se le concede *(sc.* al placer) que es un bien y no un fin, si lo honesto se cuenta también entre las cosas preferibles por sí mismas, podríamos preservar la justicia, al conceder que lo honesto y la justicia son un bien mayor que el placer».

89 DIÓGENES LAERCIO, VII 129

Para ellos *(sc.* los estoicos) no existe lo justo en relación con los demás animales, debido a la diferencia, como dice Crisipo en el primer libro de *Sobre la Justicia.*

90 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 12, 1038B

Pero en el libro primero *Sobre la justicia* afirma que también las fieras en proporción del trato con sus crías sienten un parentesco hacia ellas, a excepción de los peces, dado que sus propias crías se alimentan por sí mismas[180]. Pero no puede tener sensación lo que no tiene sentidos, ni impulso de apropiación *(oikeíōsis)* lo que no tiene nada propio *(oi-*

---

[179] *Trabajos* 242, con la variante en el primer verso *epēlasen* 'precipita' en lugar del de los mss.

[180] Sobre la situación especial de los peces en la escala de la naturaleza, cf. CLEM. DE AL., *Estróm.* VII 56 *(SVF* II 721), FIL. DE AL., *De opif.* 66 *(SVF* II 712)

keîon). En efecto, la apropiación es sensación de lo que es propio y su percepción[181].

91 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 36, 1051A

De nuevo en el libro primero de *Sobre la justicia,* al hablar de los dioses, que puedan oponerse a determinados abusos[182], dice: «Abolir del todo el mal del universo ni es posible ni está bien que sea abolido».

92 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 17, 1041F-1042A

Pero para que no haya posibilidad de negar que dice cosas contradictorias, en el tercer libro de *Sobre la Justicia* tiene dicho lo siguiente: «Por todo ello, debido a la extremosidad de su grandeza y su belleza, parece que lo que decimos es semejante a ficciones y no se atiene al hombre y a la a naturaleza humana»[183]. En consecuencia, ¿hay alguien que reconozca con más claridad que se contradice a sí mismo que éste? Aquello que, dice, es tan extraordinario que parece ficción y va más allá del hombre y la naturaleza humana, eso mismo va diciendo que es concordo con la vida y alcanza las prenociones naturales[184].

---

[181] Para el concepto estoico de la *oikeíōsis,* que incluye la «pertenencia», la «propiedad», la «íntima relación» o «familiaridad», y su importancia para sistema ético estoico, cf. Introducción, págs. 92-93.

[182] Agunos autores, como Isnardi, traducen el verbo por «implicarse».

[183] Plutarco no muestra lo que Crisipo previamente declara, de lo cual depende la proposición citada. Tal vez esta laguna se corresponda con las afirmaciones hechas por Cicerón en *Sobre las leyes* I 10, 28: «Ciertamente, no hay nada más notable que la comprensión plena de que hemos nacido para la justicia».

[184] Cf., sobre este controvertido término, fr. 35 y nota.

93 Filodemo, *Sobre los estoicos* 6, col. xvi 20-21, pág. 102 Dorandi

Y en el tercer libro de su obra *Sobre la Justicia* establece su doctrina acerca de la antropofagia[185] ...

94 Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 25, 1070D

En su obra *Sobre la Justicia* piensa que lo justo no podría preservarse si se establece que el placer es un fin; pero si no es un fin, sino un bien sin más, entonces sí lo cree. No creo que ahora necesites escuchar de mí sus propias palabras, pues cualquiera puede tener acceso al tercer libro de *Sobre la Justicia.*

95 Sexto Empírico, *Contra los profesores* XI 192

Una prueba de su veneración a los finados sería su recomendación acerca de la antropofagia: no sólo es válido comerse a los muertos, sino también las propias carnes, en caso de que alguna parte resulte cortada del cuerpo. En *Sobre la Justicia* Crisipo dice lo siguiente: «Y si fuera cortada una parte de los miembros y apta para servir de alimento, no enterrarla ni tirarla de ningún modo, sino consumirla, a fin de que se convierta en otra parte de nuestro propio cuerpo»[186].

---

[185] El término *anthrōpophagía* es de uso limitado en griego, cf. Arist., *Pol.* VIII 1338b; Porf., *Sobre la abstinencia* II 57. En los fragmentos de los estoicos que han llegado hasta nosotros suele aparecer el término *anthrōpoboría* y *anthrōpoboréō* en lo que parece una acuñación de los estoicos desde Zenón (cf. *SVF* I 254). En el segundo elemento del compuesto se reconoce el sustantivo *borá*, cuyo primer sentido en LSJ es, precisamente, «alimento de los animales carnívoros».

[186] Las mismas indicaciones sobre la permisibilidad del incesto y con casi las mismas palabras aparecen en *Esb. Pirr.* III, 247, también a continuación de una cita de *Sobre la república*, cf. fr. 225. La expresión introductoria no deja claro si en *Esb. Pirr.* III 247 Sexto se refiere de manera

96 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 32, 1049A

Algunos de los pitagóricos[187] le reprochan *(sc.* a Crisipo) que en su obra *Sobre la Justicia* escriba acerca de los gallos, diciendo: «Han nacido con un propósito útil, pues nos despiertan, apartan a los escorpiones y atraen nuestra atención al combate, insuflando nuestro ánimo de valor. Sin embargo, es necesario que los comamos, a fin de que el número de los que nacen no exceda de lo necesario»[188].

97 CICERÓN, *Sobre la república* III 8, 12

Dedica *(sc.* Aristóteles) a la misma justicia cuatro libros razonablemente grandes[189], pero de Crisipo, que se expresa a su manera, que se aplica al sentido de las palabras y no al peso de los hechos, no esperaba nada grandioso ni extraordinario.

---

genérica e imprecisa a *Sobre la justicia* o si es este un caso, no infrecuente por lo que sabemos (test. 46), de aquellos en los que Crisipo se repetía. Con esta salvedad, la secuencia de citas de Zenón y Crisipo en *Contra los profesores* XI 190-194 y *Esb. Pirr.* III 245-248 es la misma.

[187] Acerca de veneración de los pitagóricos por los gallos, especialmente los gallos blancos, cf. PLUT., *Charlas de sobremesa* 670C-D; DIÓG. LAERC., VIII 34; CLAUDIO ELIANO, *Historias curiosas* IV 17; JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras* 84, 147; *Protréptrico,* 21. Por lo demás, no queda claro si se trata de pitagóricos contemporáneos de Crisipo o, como es tal vez más probable, lo son del propio PLUTARCO, aludidos también en *Charlas de sobremesa* 727B-C.

[188] Son las utilidades reconocidas entre los griegos a estos animales, cf. ARISTÓF., *Aves* 488-492 y PLINIO, *Hist. Nat.* X 46 (canto del gallo); PLUT., *Cómo sacar provecho de los enemigos* 87A-B y ARISTÓF., *Avispas* 794 (defensa contra los escorpiones); CLAUDIO ELIANO, *Historias curiosas* II 28 (ejemplo de valor). Sobre la razón para su consumo, cf. PLUT., *Charlas de sobremesa* 729F-730A y PORF., *Sobre la abstinencia* I 11.

[189] La obra perdida de ARISTÓTELES, *Sobre la Justicia,* en cuatro libros, mencionada por DIÓG. LAERC., V 22; cf. test. 39.

98 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 25, 1070E

Crisipo reconoce que existen ciertos miedos, pesares y desengaños que nos hacen daño, pero que no nos hacen peores. Llégate al primer libro de *Sobre la Justicia*, que escribió contra Platón, pues allí es digna de referirse, aunque por otras razones, la inventiva verbal de este hombre, que simplemente se despreocupa de todos los hechos y las doctrinas, sean propias o ajenas.

99 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 15, 1040D

Esto es lo que allí dice sobre el placer[190]. Pero en los libros escritos contra Platón, cuando critica su opinión de dejar la salud entre los bienes[191], dice, que no sólo la justicia, sino también la magnanimidad, la sabiduría y todas las demás virtudes se anulan si dejamos entre los bienes sea el placer, sea la salud, sea cualquier otra cosa que no es un bien.

100 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 16, 1041B-C

En los libros que escribió contra Platón tiene dicho lo siguiente acerca de que la injusticia no se dice en relación con uno mismo sino con otro : «Los individuos ⟨no son por sí injustos,⟩[192] ni los injustos se componen de muchos individuos tales que digan cosas contrarias, dado que se toma en vano la injusticia como si se diera en varios individuos en

---

[190] El argumento sobre la condición del placer como bien sin más *(haplôs)* y no como fin que hemos recogido como fr. 89.

[191] Son varios los pasajes platónicos a los que cabe referir esta afirmación, cf. *Lis.* 218e-219a; *Gorg.* 452a-b, 504c; *Rep.* II 357c; *Leyes* I 631c, 661a-d.

[192] Seguimos la conjetura de Cherniss para este pasaje textualmente difícil. Sobre el carácter propiamente relacional de la justicia, cf. ARIST., *Ét. Nic.* V 1138a y PLUT., *La desaparición de los oráculos* 213D.

cierta disposición en relación consigo mismos, cuando nada tal se da en relación con uno sólo, sino en cuanto alguien está en tal disposición en relación con sus vecinos».

101 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 15, 1040A

En su obra *Sobre la Justicia, contra Platón,* justo al comienzo, ataca *(sc.* Crisipo) su doctrina acerca de los dioses y dice que Céfalo se equivoca al tratar de disuadir de la injusticia recurriendo al miedo a los dioses[193]. La doctrina del castigo divino se presta fácilmente a críticas y puede producir muchas desviaciones en sentido contrario y evidencias contradictorias, pues no se diferencia del cuento de Aco y Alfito, del que se sirven las mujeres para impedir que los niños se porten mal. Y después de ridiculizar de tal manera lo dicho por Platón, lo alaba en otros pasajes y añade los siguientes versos de Eurípides:

... pero existen, aunque alguien se ría de esto,
Zeus y los dioses, que vigilan las pasiones del hombre[194].

102 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 15, 1040E

Para que no quede oportunidad de defensa a sus contradicciones, combate *(sc.* Crisipo) lo dicho por Aristóteles sobre la justicia[195], diciendo que se equivoca cuando dice que,

---

193 Platón, *Rep.* I 330d ss.

194 Fr. 991 N^2.

195 El texto de Plutarco permite dos traducciones. La primera es la que sigue Isnardi y los que remiten el pasaje a la obra (o parte de una) de título *Sobre la justicia contra Aristóteles.* Sin embargo, ya Pohlenz, «Plutarchs Schrifen», pág. 10, a quien secunda Cherniss, rechazó esta posibilidad. El texto puede tomarse como alusión a un libro de Aristóteles, *Sobre la justicia,* cf. fr. 86 Rose; W. D. Ross *Aristotelis Fragmenta Selecta,* Oxford 1955, pág. 98; y P. Moraux, *Le Dialogue «Sur la Justice»,* Lovaina-París 1957, pág. 58. Por su parte, E. Bignone, *L'Aristotele Perduto,* Florencia, 1936, vol. I, pág. 373, y R. Waltzer, *Aristotelis Dialogorum Fragmenta,*

al contar el placer como un fin, no sólo se suprime la justicia, sino que junto con la justicia se suprime cada una de las demás virtudes. Es verdad que la justicia se suprime de esta forma, pero nada impide que las demás virtudes sigan existiendo, aun si no son preferidas por sí mismas, sino que siempre serán bienes y virtudes. Y en este punto las nombra una a una, pero mejor será repetir sus propias palabras: «Si de acuerdo con semejante razonamiento se toma el placer como un fin, no me parece que se sigan todas estas consecuencias, sino que, según lo dicho, ninguna de las virtudes debería ser escogida por sí misma, ni debería rehuirse ninguno de los vicios, sino que todo eso debería ser puesto en relación con el objeto que persigue. Así, nada impide que, según ellos, el valor, la sabiduría, la moderación, la firmeza y las demás virtudes parecidas sean bienes, ni que sus vicios contrarios deban ser evitados».

DEMOSTRACIONES SOBRE LA JUSTICIA (173; XIII)

103 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 16, 1041B-D

Platón afirmaba que la injusticia, en tanto que disensión[196] y discordia del alma, no pierde su fuerza en aquellos que la poseen, sino que enfrenta al malvado consigo mismo, lo confronta y lo perturba[197]. Crisipo lo recrimina, diciendo

Florencia, 1934, págs. 61-62, lo asignan al *Protréptico*. Sobre el carácter de suma que tiene la justicia en relación con las demás virtudes, cf. *Ét. Nic.* V 1130a.

[196] Traducimos la correción *diaphorá* que adopta CHERNISS siguiendo a POHLENZ, frente al *diaphthorá* («corrupción») de los ms.

[197] Cherniss señala con paréntesis angulares «enfrenta y perturba», términos que han provocado diversas propuestas de correción por parte de los editores. La descripción platónica del efecto de la injusticia en el alma

que es absurdo decir que se comete injusticia con uno mismo, pues la injusticia es siempre contra otro, y no contra sí mismo. Pero olvidándose de todo esto, afirma a su vez en las *Demostraciones sobre la justicia* que el injusto, cuando se comporta injustamente con otro, también se comporta injustamente consigo mismo, pues cuando comete injusticia contra otro, se convierte para sí en causa del abuso y ocasiona daño a su propia valía. (...)[198]. Pero en las *Demostraciones* esgrime argumentos acerca de que el injusto comete injusticia también contra sí mismo: «La ley prohíbe ser causa accesoria de transgresión, y cometer injusticia es transgredir la ley. Ahora bien, el que es causa accesoria para sí mismo de cometer injusticia transgrede también la ley contra sí mismo. El que comete transgresión en relación con alguien, comete transgresión contra ese mismo. Entonces, el que comete injusticia contra cualquiera que sea comete también injuticia contra sí mismo». Y de nuevo: «Una falta es un daño, y toda falta es una falta contra sí mismo. Entonces, todo el que comete una falta se inflige un daño contra su valía. Si es así, también comete injusticia contra sí mismo[199]». Y así todavía: «El que recibe daño de otro se causa daño a sí mismo, y causa daño contra su valía; pero esto era el cometer injusticia; por tanto, todo el que es víctima de alguna injusticia por parte de quien sea comete también injusticia contra sí mismo»[200].

---

remite a *Rep.* I 351d-352a, y para los benévolos efectos de la justicia sobre el alma, cf. *Rep.* IV 441d-443b y 586e.

[198] El texto que no recogemos es el incluido en el fr. 100, de *Sobre la justicia,* donde Crisipo defendía el carácter estrictamente relacional de la virtud.

[199] Cf. Marco Aurelio, VII 13, VIII 55 y IX 4; Epict., IV 5, 10.

[200] Este último argumento fue considerado por Pohlenz, «Plutarchs Schrift», pág. 15, una parodia que Plutarco tomó como si fuera un auténtico argumento de Crisipo, pero Cherniss interpreta la sorprendente conclusión de Crisipo en el sentido de que aquel que recibe injusticia se convier-

104 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 15, 1041A

En las *Demostraciones sobre la justicia,* dice expresamente: «Toda acción recta es, a la vez, una acción de derecho y una acción de justicia; pero la acción según la moderación, la firmeza, la prudencia o el valor, es una acción recta, por tanto, es también una acción de justicia».

SOBRE ZEUS, UN LIBRO (174; XIV)

105 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 13, 1038E-F

Además, paso por alto que diga en su obra *Sobre Zeus* que «las virtudes son susceptibles de incrementarse y y transitar»[201], para que no se crea que me atengo a las palabras, aunque Crisipo ataca con aspereza en este respecto a Platón y a los demás filósofos. Pero cuando exhorta *(sc.* Crisipo) a no aprobar todo lo que se realiza conforme a la virtud, revela las diferencias entre las acciones rectas. Así lo dice en *Sobre Zeus*: «Si bien, en efecto, son apropiados los actos según las virtudes, hay entre ellos algunos que ⟨no⟩ se citan[202], como extender valientemente el dedo, abstenerse castamente de una anciana agonizante o escuchar sin precipitación

te en causa accesoria *(paraítios)* de la injusticia cometida, algo que no puede ocurrir con el sabio dado que éste no puede ser objeto de tratamiento injusto o daño.

[201] Sobre el sentido del crecimiento de las virtudes, cf. CIC., *Del supremo bien y del supremo mal* III 48 y SÉN., *Ep.* LXXIV 48.

[202] El pasaje presenta dificultades que hemos solventado siguiendo a Cherniss, quien introduce la negación marcada en el texto y propone mantener la lección de algunos mss. *proenechthénta*, con el sentido de «citar», «poner como ejemplo», que encontramos en otros pasajes del propio Plutarco. Otros editores, como Pohlenz, corrigen en *apoproachthénta*, y refieren la expresión a la teoría estoica de los indiferentes «no preferidos». Como señala Cherniss, esta lectura implicaría una inconsecuencia seria en una doctrina importante del estoicismo.

una explicación acerca de que tres es igual a cuatro. Revela cierta frialdad quien se apresta a alabar y encomiar a alguien por medio de acciones tales»[203].

SOBRE EL DESTINO, DOS LIBROS (175; XVI) [204]

106 ESTOBEO, I 5, 15[205]

En el libro segundo *Sobre las definiciones* [206] y en los libros *Sobre el destino*, así como en otros escritos de manera

---

[203] Sobre este texto y la paradoja moral de las diferencias en las acciones rectas, cf. ALGRA, «Chrysippus on virtuous abstention from ugly old women». El mismo ejemplo desconcertante de la anciana moribunda aparecía citado, junto con otros igualmente paradójicos, en el libro tercero de *Sobre los dioses* fr. 136.

[204] El término griego utilizado es *heimarménē.* Hay una detallada reconstrucción del libro junto con la edición de los fragmentos pertinentes en GERCKE, «Chrysippea», págs. 715-747. Sobre el libro y sus contenidos, cf. BAGUET, *De Chrysippi,* págs. 218-224, BREHIER, *Chrysippe,* págs. 40-42, STEINMETZ, «Stoa», pág. 589, y BOBZIEN, *Determinism and freedom, passim*, esp. págs. 44-58. Por los fragmentos expresamente atribuidos al libro podemos saber que en el libro primero se abordaba la definición del destino, su relación con la divinidad (cf. ALEJ. DE AFROD., *Sobre el destino* 31, pág. 203, 12-16 BRUNS [*SVF* II 928], Escolios a HOM., VIII 69, 2-3 ERBSE [*SVF* II 931]), y, por consiguiente, su vigencia universal que enuncia lo esencial de la posición estoica (cf. CIC., *Sobre la naturaleza de los dioses* III 14 [*SVF* II 922], *Sobre la adivinación* I 56, 127 [*SVF* II 944], *Com. a Lucano,* II 306, pág. 69 [*SVF* II 924], JUST., *Apol.* II 4, 1-9, 8 [*SVF* II 926]); en el segundo se tocaban cuestiones relacionadas con los problemas que esta concepción del destino plantea a las ideas comunes de responsabilidad y mérito. Cf. también los frs. 453-470.

[205] AECIO, I 28, 3, págs. 323, 13-324, 10 DG. El pasaje correspondiente de PS. PLUT., *Plac.* I 28, 885B, comienza citando sin asignación de título la definición que Estobeo asigna a *Sobre el mundo,* fr. 158, y continua con las tres que siguen en Estobeo, pero hace referencia sólo a la obra *Las definiciones,* que ha servido para corregir la variante de Estobeo para el título de la obra (cf. la nota siguiente). Von Arnim aduce también el pasaje de FIL. ALEJ., *De aetern. Mundi* 75, pág. 248, 1.

dispersa lo declara de muchas formas. «Destino es la razón *(lógos)* del mundo», o «Razón de las cosas gobernadas en el mundo por la providencia[207]», o «Razón según la cual sucedió lo sucedido, sucede lo que sucede, sucederá lo que ha de suceder»[208]. En lugar de la razón pone la verdad, la causa, la naturaleza, la necesidad y añade además otras denominaciones, como si las asignara a la misma sustancia según sea su propósito uno u otro. Y *(sc.* dice Crisipo) que las Parcas *(Moírai)* se les llama, por la partición *(diamerismós)* que hacen, Cloto, Láquesis y Átropo. Láquesis porque asigna la suerte que a cada uno toca *(lelónchasι)* conforme a justicia. Átropo porque la definición en lo que a cada cosa corresponde es inmutable *(ametátreptos)* e inalterable desde la eternidad. Cloto porque la distribución conforme al destino y sus criaturas procede de manera parecida a los hilados *(klōthoménois),* pues, según la explicación etimológica, los nombres y las cosas se unen de manera útil[209].

---

[206] Según la corrección de Diels y von Arnim, que deriva de Heeren; L.-S. y Dufour mantienen el texto *Perì hōrôn, Sobre las estaciones.*

[207] Definición atribuida por TEODORETO, *Cura de las afecc. de los griegos* VI 14, a «los que sucedieron a Zenón».

[208] Una definición semejante aparece en CIC. *Sobre la adivinación* 1 55, 126 *(SVF* II 921). Ps. GAL., *Hist. Phil.* 42, pág. 620, 17-20 DG, la asigna a *Sobre las definiciones,* y la opone a la de «los demás estoicos», que definen el Destino como «entrelazamiento», *heirmós*, sobre el cual cf. fr. 454 y nota.

[209] La sección final que trata de las Parcas y la interpretación etimológica de sus nombres podría proceder, según RUNIA, «Additional fragments of Arius Dydimus on Physics», págs. 375 s., de Ario Dídimo. Las etimologías del nombre de las Parcas aparecen también en Ps. ARIST., *Acerca del mundo* 401b, CORNUTO, *Teol.* 13, pág. 13 LANG, Escolios a HES., *Teog.* 211 *(SVF* II 1092), TEODORETO, *Cura de las afecc. de los griegos* VI 11, quien depende de Aecio.

107 EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación Evangélica* VI 8, 8-10[210]

«Crisipo cree aportar, además, como prueba sólida del destino universal el establecimiento de los nombres correspondientes. Pues el Hado *(peprōménē)* es un gobierno determinado *(peperasménē)* y perfecto, y el Destino *(heimarménē)* es un entrelazamiento *(eiroménē)* que depende bien de la voluntad de Dios, bien de cualquier causa determinada. Y también las Parcas *(Moîrai)* reciben su nombre de que ciertas cosas están repartidas *(memerísthai)* y distribuidas *(katanenemêsthai)* a cada uno de nosotros. De igual modo se dice también que lo necesario es lo que corresponde y se debe según el Destino. Y el número de las Parcas lo entiende como los tres tiempos en los que todo se encierra y por los que todo se cumple. Y que Láquesis se llama por sortear *(lanchánein)* a cada uno su destino, Atropo por lo indeclinable *(átrepton)* e inamovible de la distribución y Cloto por que todo está tejido *(synkeklôsthai)* y trabado, y de cada cosa hay un único curso. Con esta y otras necedades del mismo tipo pretende demostrar la necesidad universal».

108 DIÓGENES LAERCIO, VII 149

Dicen que todo ocurre conforme al Destino Crisipo en el libro *Sobre el Destino,* Posidonio en el libro segundo de *Sobre el Destino*, y Zenón; Boeto, por su parte, en el libro primero de *Sobre el Destino*[211]. El Destino es la causa que entrelaza los seres, o razón conforme a la cual el mundo procede.

---

[210] Sobre el sentido de las comillas en estos textos de Eusebio procedentes de Diogeniano, cf., *infra,* nota 212.

[211] POSIDONIO, fr. 25 E.-K.; ZENÓN, *SVF* I 175; BOETO, fr. 3 *(SVF* III, pág. 265). Los manuscritos más importantes dan *nómōn*, «leyes», en lugar de *óntōn*, «seres».

109 Eusebio de Cesarea, *Preparación Evangélica* IV 3, 1-13[212]

«Mas venga otra prueba del mismo género en el mismo libro que mencionamos (*sc.* de Crisipo): «Pues no serían verdaderas las predicciones de los adivinos si no estuviera todo abarcado por el Destino». Lo cual es una completa estupidez. Como si fuera evidente que todos los pronósticos de los llamados adivinos resultaran ciertos, o que se estaría más inclinado a conceder que todo ocurre conforme al Destino, y no más bien que se trata de una afirmación falsa, puesto que es precisamente la contraria, es decir, la de que no todos los pronósticos se cumplen, por no decir la mayoría de ellos, la que demuestra la evidencia. De este modo ha 2
conducido Crisipo la prueba, apoyando ambas afirmaciones una en otra: quiere demostrar que todo sucede conforme al Destino a partir del arte adivinatoria, pero no podría demostrar que existe el arte adivinatoria si no es presuponiendo que todo sucede conforme al Destino. Pero, ¿hay forma más 3

[212] El título del capítulo es: «De los libros de Diogeniano. Que su arte adivinatoria es inconsistente y falaz la mayoría de las veces, y dañosa la profecía conforme a ellos». Sobre este filósofo de nombre Diogeniano, epicúreo del s. II d. C., cf. T. Dorandi, «Diogénianos», D 152, *DPhA* II, págs. 833-834. Sobre su polémica con Crisipo, cf. M. Isnardi Parente, «Diogeniano, gli Epicurei e la τύχη», *ANRW* II 36.4, 1990, 2424-2445. Un análisis detallado de estos pasajes y la posibilidad de recuperar la doctrina de Crisipo la debemos a Bobzien, *Determinism and Freedom*, págs. 208-216. Los fragmentos de la obra de Eusebio que recogemos transmiten, pues, la refutación y las opiniones de Diogeniano en polémica con las ideas de Crisipo. Eusebio explica en *Prep. Evang.* IV 2, 14 que, entre las miles de refutaciones del valor de los oráculos, ha considerado suficiente aportar el testimonio de Diogeniano, quien «escribe contestando los argumentos elaborados por Crisipo sobre el destino a partir de las profecías de los oráculos». Diogeniano refutaba el uso de éstos como prueba, señalando el carácter falso o azaroso de la mayoría de los oráculos griegos, así como su inutilidad, cuando no el perjuicio que causa.

viciada de demostración que ésta? El que algunos de los
pronósticos que hacen los adivinos sucedan con toda evi-
dencia no es signo de que el arte adivinatoria sea una cien-
cia, sino de que por azar el resultado de los hechos viene a
coincidir con los pronósticos, cosa que no nos demuestra en
4 absoluto que se trate de una ciencia. Pues tampoco llama-
ríamos arquero al que acertara una vez al blanco y fallara
muchas, ni médico al que matara a la mayoría de los pacien-
tes, pero pudiera salvar a uno de ellos. En suma, no llama-
mos ciencia a la actividad que no tiene éxito en la totalidad,
o al menos en la mayoría, de las obras que le son propias.
5 De que fallan la mayor parte de las veces los llamados adi-
vinos podría ser testigo el conjunto de la comunidad huma-
na y hasta los mismos que profesan ese arte, quienes no re-
curren a su ayuda para los menesteres de la vida diaria, sino
que se sirven de su propia inteligencia, del consejo y de la
participación en asuntos que se considera que brindan expe-
riencia.

6 »Porque, incluso suponiendo que fuera verdad que el ar-
te adivinatoria es capaz de contemplar y predecir todos los
hechos futuros, ciertamente se concluiría que todo es con-
forme al Destino, pero no se podría mostrar que fuera útil y
beneficiosa para la vida, que es la razón por la que Crisipo
7 cree que hay que celebrar el arte adivinatoria. Pues, ¿qué
provecho nos resultaría de conocer por adelantado las difi-
cultades que de todos modos van a llegarnos, de las que se-
ría imposible guardarse. En efecto, ¿cómo podría uno pre-
caverse de lo que sucede conforme al Destino? De modo que
ningún provecho nos viene de la adivinación, sino que, más
bien, nos viene un perjuicio de ella: brinda a los hombres la
anticipación vana del dolor por la representación adelantada
8 de las dificultades que necesariamente han de ocurrir. Pues,
se podrá decir, no será igual la alegría que procura a la in-

versa el pronóstico de los bienes que han de venir, puesto
que el natural del hombre es no alegrarse tanto con los bie-
nes futuros como dolerse por los males, sobre todo porque,
por lo general, no esperamos que éstos nos sobrevengan a
nosotros precisamente antes de escucharlos, mientras que
los bienes es lo que todos esperamos a causa de nuestra na-
tural inclinación a ellos; de hecho, la mayoría espera alcan-
zar bienes mayores de lo que es posible; por ello la previ- 9
sión de los bienes no mantiene mucho tiempo la alegría,
pues incluso sin aquélla cada uno por sí mismo espera lo
mejor, o bien la mantiene breve tiempo por la aparente se-
guridad, e incluso muchas veces hasta disminuye la alegría,
cuando se escucha que son menos de los esperados. Pero el
anuncio de los males, tanto por ser repugnantes por natura-
leza como por el hecho de que se anuncian contra nuestra
expectativa, provoca una gran conmoción.

»Pero incluso si esto no ocurriera, seguiría siendo evi- 10
dente para todo el mundo la inutilidad de la profecía. Pues si
alguien dice que la utilidad de la adivinación se salva por el
hecho de predecir lo que habrá de ser pernicioso si no nos
guardamos, ya no estará demostrando que todo ha de ocurrir
conforme al Destino, pues en nuestro poder está el guardar-
nos o no guardarnos de algo. Pues si se trata de algo que es- 11
tá absolutamente necesitado, de modo que el destino se ex-
tiende por todas las cosas, entonces desaparece toda la
utilidad de la adivinación, pues nos prevendremos si está de-
terminado y no nos prevendremos, evidentemente, si no está
determinado que lo hagamos, aunque todos lo adivinos nos
predigan el futuro. Por ejemplo, el mismo Crisipo dice sobre 12
Edipo y Alejandro el de Príamo que, aunque los progenito-
res se las ingeniaron de todas las maneras para matarlos y
evitar así la predicción que pesaba sobre ellos, no pudie-

13 ron[213]. De este modo admite que ninguna utilidad les supuso la predicción de los males, por ser su causa derivada del destino».

110 EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación Evangélica* VI 8, 1-3[214]

«Merece la pena comparar con todas éstas las opiniones de Crisipo el estoico sobre este asunto. Pues éste, en el libro primero *Sobre el Destino*, queriendo demostrar que todo está abrazado por la necesidad y el Destino, se sirve de los siguientes testimonios, entre los que se cuenta los siguientes versos del poeta Homero:

Mas a mí una Parca
triste me abraza, la que al nacer me cupo en suerte[215],

2 y

... más adelante habrá de sufrir cuanto el Hado
para él hiló al nacer cuando su madre dio a luz[216],

y

afirmo que al Destino ningún hombre ha escapado[217],

[213] Un argumento semejante que desarrolla el ejemplo de Edipo aparece en ALEJ. DE AFROD., *Sobre el Destino,* págs. 201, 32-202, 25 (*SVF* II 941) y Cicerón (cf. fr. 454). El ejemplo de Edipo y la cita de Eurípides aparecen de nuevo en la crítica de Enomao a Crisipo, cf. fr. 464.

[214] El título del capítulo reza: «Además, sobre el mismo tema (*sc.* sobre el destino). De los libros de Diogeniano el peripatético».

[215] *Il.* XXIII 78-79.

[216] *Il.* XX 127-128.

[217] *Il.* VI 488.

sin darse cuenta de que en otros pasajes el poeta dice cosas contrarias a éstas, pasajes de los que él mismo se sirve en el libro segundo, cuando quiere hacer valer que el suceder de muchas cosas está en nuestro poder, como por ejemplo:

perecieron por su propia insensatez[218],

y lo de

¡Ay, ay, qué cosas nos imputan a los dioses los mortales!
Pues dicen que de nosotros les vienen los males, mas son
[ellos mismos,
Quienes, por sus propias insensateces, sufren más de lo que
[les ha señalado el Destino[219].

Todos estos versos hablan, en efecto, en contra de que 3
todo ocurre según el Destino. Pero lo que tampoco le alcanzó a ver *(sc.* Crisipo) es que Homero en aquellos versos en absoluto da testimonio de su doctrina, pues encontrará más bien que insinuaba que algunas cosas ocurren conforme al Destino, no que todo se da conforme a él.

111 Eusebio de Cesarea, *Preparación Evangélica* VI 8, 25-29

En el libro primero *Sobre el Destino* se sirve de pruebas 25
de este tipo, mientras que en el libro segundo intenta resolver los absurdos que parecen seguirse de la doctrina que dice que todo es por necesidad, como dijimos al comienzo. Por ejemplo, que se elimina todo el esfuerzo que se relaciona con las críticas, las alabanzas, las exhortaciones y todo lo

---

218 *Od.* I 7.
219 *Od.* I 32-34.

26 parece derivar de nuestra responsabilidad. Dice, en efecto,
en el libro segundo: «Que muchas cosas derivan de nosotros
es evidente, pero no lo es menos que también están codesti-
nadas conforme al gobierno del universo». Y se sirve de los
27 siguientes ejemplos. «Pues que no perdamos el manto no es,
sin más, por necesidad, sino junto con el hecho de conser-
varlo, y que tal persona se haya salvado de los enemigos
junto con el que haya huido de ellos; y engendrar hijos junto
28 con querer unirse a una mujer. Pues —dice—, así como, si
se dice que el púgil Hegesarco ha salido completamente in-
demne del combate, sería absurdo pensar que Hegesarco lu-
chó sin levantar los brazos, puesto que estaba destinado que
saliera indemne (el que tal afirmara lo diría a causa de lo
superfluo que sería la defensa de este hombre para evitar los
29 golpes), así también en los demás casos. Porque muchas co-
sas es imposible que sucedan sin que nosotros queramos y
aportemos a ello el afán y el esfuerzo más intensos, puesto
que está destinado que ocurran junto con ello».

112 Eusebio de Cesarea, *Preparación Evangélica* VI 8, 33-34

33 «'Pero estará en nuestro poder —dice—, puesto que está
implicado en el destino el que esté en nuestro poder'. ¿Y
cómo, diría yo, podría estar implicado, si guardar o no el
manto está en mi poder, y de este modo también estaría en
34 mi poder conservarlo? De esta diferencia que hace Crisipo
resulta evidente que está libre del destino la causa que se
nos imputa, 'pues —dice— está destinado que conserves el
manto si lo guardas, y tener hijos si los quieres, pero de otro
modo nada de esto sucederá; ahora bien, no podríamos
hacer semejantes consideraciones respecto de las cosas que
el destino tiene ya previstas'».

113 FULGENCIO, *Mitología*, proemio

Sin embargo, en los sentidos humanos los errores no nacen si no es suscitados por impulsos causales, como dice Crisipo en *Sobre el destino*: «Los incidentes se implican en impulsos resbaladizos».

INTRODUCCIÓN AL TRATADO SOBRE LOS BIENES Y LOS MALES (176; XVII)[220]

114 ATENEO, *Banquete de los eruditos* IX 464D

En la *Introducción al tratado sobre los bienes y los males* dice Crisipo que el vulgo une el término «locura» al más grande número de cosas[221]. Se habla, en efecto, de «locura por las mujeres» o de «locura por las codornices». Algunos llaman «locos por la gloria» a quienes aman la gloria, o «locos por las mujeres» a los mujeriegos, o «locos por las aves» a los que les gustan las aves, dado que todos estos nombres significan lo mismo, de modo que las restantes (*sc.* locuras) pueden denominarse sin impropiedad de ese modo. Así, los aficionados a la comida y los glotones están «locos por la comida», y los dados al vino, «locos por el vino», y así por el estilo en los casos semejantes, dado que no es de manera impropia que se asienta la locura en ellos, pues lo-

[220] Hay una probable alusión a esta obra en fr. 321. BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 280-283.

[221] El término griego *manía* «locura», es también susceptible en castellano de entrar en composición para designar trastornos mentales dominados por una idea obsesiva o, en el lenguaje común, aficiones extremadas a algo. Crisipo sugiere que esta construcción deja la inclinación viciosa más clara que los nombres usualmente utilizados, *v. gr. doxomanés* frente al más usual *philódoxos*. Sobre la caracterización de estas inclinaciones como enfermedades, cf. fr. 209 de *Sobre las pasiones*.

camente se equivocan y se apartan cada vez más de la verdad.

115 ATENEO, *Banquete de los eruditos* IV 159D

Crisipo, en su *Introducción al tratado sobre los bienes y los males,* cuenta que cierto joven muy rico volvía desde Jonia a su casa en Atenas, vistiendo una túnica púrpura con orlas doradas. Cuando alguien le preguntó de dónde era, le respondió: «Opulento»[222].

116 ORIGENES, *Contra Celso* IV 63

El argumento de Celso sobre los vicios es refutado de otra manera por aquellos filósofos que han indagado acerca del bien y del mal[223] y han constatado a partir de la historia que antes las prostitutas se alquilaban a quienes querían fuera de la ciudad y con una máscara en el rostro[224]. Poco después perdieron la vergüenza y se descubrieron la cara, pero aún las leyes no les permitían entrar en la ciudad, y estaban fuera de ella. Finalmente, habiéndose acrecentado cada día más la perversión, se atrevieron a entrar en la ciudad. Esto lo cuenta Crisipo en la *Introducción al tratado sobre los bienes y los males:* «Otra prueba de que el vicio puede acrecentarse o disminuir puede tomarse de que los llamados «ambiguos», por aquel entonces se exponían y prostituían según el deseo de sus clientes, como pasivos o activos, y

[222] La agudeza consiste en hacer del adjetivo *ploúsios,* «opulento», una suerte de gentilicio de la supuesta ciudad de *Ploûtos*, «Opulencia», a la manera de *athēnaîos.*

[223] La doctrina de Celso a la que contesta Orígenes es la de que los males no pueden hacerse mayores o menores, sino que tienen unos límites definidos.

[224] Un curioso ejemplo de esta costumbre aparece en *Génesis* 38, 14-15, en la historia de Judá y Tamar.

más tarde los funcionarios del gobierno de la ciudad los expulsaron». Se podría hablar de miles de cosas que por la propagación del vicio han entrado a formar parte de la vida del hombre y que antes no existían. Al menos, las historias más antiguas, aun condenando a quienes cometen infinidad de infamias, no saben de gentes que obren cosas indecibles.

SOBRE LOS ENSUEÑOS (177; XIX)
SOBRE LOS ORÁCULOS (211; LXV)[225]

117 CICERÓN, *Sobre la adivinación* I 3, 6

Vino después Crisipo, varón de ingenio agudísimo, que explicó toda la doctrina sobre la adivinación en dos libros, uno, además, *Sobre los oráculos* y otro *Sobre los ensueños*. Siguió su ejemplo Diógenes de Babilonia, discípulo suyo, quien publicó un solo libro[226].

---

[225] Reunimos los textos asignables a estas dos obras que, en el caso de ser efectivamente dos obras independientes, compartían una buena parte del material anecdótico, como podemos ver por el sueño profético del huevo, que Cicerón asigna al libro de los ensueños (fr. 118) y Focio al de los oráculos (fr. 119). Los fragmentos 117 y 120-122 son, de hecho, asignados por Von Arnim a una y otra obra. LONGO, «Addendum Chrysippeum», propone atribuir a Crisipo el oráculo que cita EUSEB., *Prep. Ev.* V 35, 3, a partir de la obra de ENOMAO (fr. 12 HAMMERSTAEDT) y que en *Suda, s.v.* «Prórroga *(anabolē)*», se atribuye a Eliano (del *Sobre la providencia,* fr. 46 HERCHER, ed. de 1858, no incorporado en el fr. 202 de la edición teubneriana de 1866, como correspondería). LONGO, *ibid.* págs. 161-162, hace la interesante propuesta de que los dos libros que aquí tratamos fueron objeto de una suerte de edición resumida conjunta, que circularía junto con material del *Sobre el destino* y, posiblemente, de los libros de otros estoicos sobre el tema. De este volumen tomarían la noticia, independientemente, Eliano y Enomao.

[226] Diógenes de Babilonia, fr. 35 *(SVF* III, pág. 217).

118 Cicerón, *Sobre la adivinación* II 65, 134

Refiere alguien al intérprete que ha soñado que un huevo colgaba de una correa de su lecho —está en el libro de Crisipo *Sobre los ensueños*—; responde el intérprete que hay un tesoro enterrado bajo su lecho. Cava, encuentra algo de oro que, además, iba envuelto en plata. Envía al intérprete lo que le pareció bien de plata. Y entonces aquel le dice: «Y nada de la yema?», pues eso del huevo, pensaba, se refería al oro, el resto, a la plata.

119 Focio, *s.v.* «polluelo» (*neottós*), pág. 296 Porson

De que llaman a la yema da testimonio Crisipo en *Sobre los oráculos*[227]. Cuentan, en efecto, que uno vio en sueños que de su lecho colgaba un huevo y lo refirió a un intérprete de sueños. Y éste le dijo: «Si cavas, hallarás un tesoro en ese lugar». Tras encontrar un cántaro en el que había plata y oro, llevó al adivino algo del oro, y el adivino dijo: «¿Y del polluelo, no me das nada?»[228].

120 Cicerón, *Sobre la adivinación* I 26, 56-57

¿Quién puede despreciar los dos sueños que con más frecuencia mencionan los estoicos? Uno es sobre Simónides, quien, tras haber visto tendido el cadaver de un desconocido y enterrarlo, como tuviera intención de embarcarse, le pareció que aquel a quien había dado sepultura le advertía de que no lo hiciera, que si emprendía la travesía habría de

---

[227] La expresión se hizo proverbial y aparece ya citada por el peripatético Clearco, fr. 76b Wehrli, de quien se conoce el interés por las expresiones sapienciales, cf. Apostolio, XII 7, 7-13 Leut. La misma noticia aparece en *Suda, s.v.* «*neottós*», N 214. Cf. fr. 25 de *Sobre los proverbios*.

[228] Según Artemidoro, II 43, pág. 178 Pack, ver un huevo en sueños era, en general, de mal presagio, por lo que la anécdota habla, además, de la agudeza del intérprete.

morir en un naufragio; y de este modo se volvió Simónides, y murieron el resto de lo que entonces emprendieron la navegación[229].

También se ha transmitido otro sueño especialmente claro. Dos arcadios parientes que hacían el camino juntos, tras llegar a Mégara, se fueron uno a la posada y otro a casa de un huésped. Cuando descansaban ya una vez cenados, le pareció en sueños al que se alojaba con el huésped que el otro le pedía que viniera en su ayuda, pues el posadero maquinaba su muerte. Entonces se despertó atemorizado por el sueño, pero cuando se rehizo entendió que no había que darle importancia ninguna a la visión y se echó de nuevo a dormir. Entonces, mientras dormía, se le apareció aquel pidiéndole, ya que no había acudido en su ayuda en vida, que no dejara impune su muerte, pues había sido asesinado, arrojado en un carro y cubierto de estiércol; le pedía que se presentara a primera hora en la puerta, antes de que el carro saliera de la ciudad. Conmocionado por este sueño a la mañana se presentó al boyero ante la puerta y le preguntó qué había en el carro y aquél huyó asustado. El cadáver fue sacado y el posadero, al descubrirse el crimen, sufrió el castigo.

121 *Suda*, *s.v.* «Del vengador» (*timōroûntos*), T 636, vol. IV pág. 559 Adler

Dice, por ejemplo, Crisipo que en Mégara fue asesinado uno que llevaba un cinturón lleno de dinero. Lo asesinó el posadero que lo había alojado para pasar la noche, pues había puesto sus ojos en el dinero y tenía la intención de sacarlo fuera en un carro que transportaba estiércol, tras cubrir al muerto y ocultarlo. Pues bien, el alma del muerto se le

---

[229] Hemos incorporado el sueño de Simónides debido a la gran probabilidad de que también fuera incluido por Crisipo, cf. Longo, «Addendum Chrysippeum», pág. 163, nota 15.

aparece a uno de Mégara y le dice todo lo que le ha pasado, a manos de quién y cómo pretendían sacarlo fuera, así como por qué puertas, y el otro no puso en descuido lo que se le decía. Todavía de noche se levantó y se puso a vigilar la yunta, la detuvo y descubrió el cadáver. Y éste fue sepultado, pero el otro castigado[230].

122 CICERÓN, *Sobre la adivinación* II 70, 144

¿Qué? ¿No evidencian las conjeturas más a ingenio de los propios intérpretes que el poder y el acuerdo de la naturaleza? A un corredor que tenía en mente marchar a Olimpia le pareció en sueños que era llevado en una cuadriga. Por la mañana acude al intérprete, que le dice: «Vencerás, pues aquello significa la velocidad y la fuerza de los caballos». Después, el mismo acude a ver a Antifonte[231], y éste le dice a su vez: «Serás vencido sin remedio, ¿es que no comprendes que han corrido cuatro por delante de ti?». Hete aquí otro corredor, y de sueños de este tipo está repleto el libro de Crisipo, repleto el de Antípatro, pero vuelvo al corredor. Refiere, pues, al intérprete que se ha visto en sueños convertido en un águila, y éste le dice: «La victoria es tuya, pues ningún ave vuela con más ímpetu que ésta». Al mismo le dice Antifonte: «Tonto, ¿no te das cuenta de que has perdido? Pues este ave persigue a las demás y por acosarlas siempre ella misma es la última». Una esposa con deseos de tener hijos estaba en duda sobre si estaba o no preñada y le

---

[230] Cf. ELIANO, *Sobre la providencia* fr. 81 HERCHER (ed. de 1866). Sobre la necesidad de la pesquisa cuando se ven en sueños muertos entristecidos, cf. ARTEMID., II 78, pág. 295 PACK.

[231] La identificación de este Antifonte no es segura. Tal vez se trate del orador del siglo v, vinculado a las corrientes sofísticas, al que algunas fuentes llaman *teratóskopos*, cf. M. NARCY, «Antiphon», A *DPhA* I, págs. 225-44.

pareció en sueños que tenía selladas sus partes. Hizo la consulta. Le dice que no puede concebir, pues estaba sellada. Mas el otro le dice que estaba preñada, pues no es costumbre sellar lo que está vacío. ¿Qué arte es el del que conjetura engañándonos con su ingenio? Esto que he contado y muchas historias más que los estoicos han recopilado, ¿significan algo acaso si no es la agudeza de personas que, a partir de una cierta similitud, conjeturan ya en este sentido ya en el otro?

EPÍSTOLAS ERÓTICAS (179; XXI)[232]

123 Ps. Clemente, *Homilías* V 18, 5-19, 1

¿No es aludiendo a la indiferencia por lo que Zenón dice que la divinidad está por todas partes, para que sea claro a los inteligentes que, con lo que quiera que alguien se una, se une como consigo mismo, y que es superfluo prohibir los llamados adulterios, o el unirse a la madre, a la hija, a la hermana o a los hijos? Y Crisipo, en las *Epístolas eróticas* menciona la imagen de Argos, cuando mancilla el rostro de Hera con el miembro de Zeus.

---

[232] Puede que a estas cartas se refiera la noticia que transmite Diógenes Laerc., X 3, sobre Diótimo el estoico, cf. test. 47 y nota. Sobre las escenas mitológicas que servían a las interpretaciones de Crisipo, cf. nota al test. 1, §§ 187-188, en la que se critica en términos semejantes la obra *Sobre los antiguos fisiólogos* (H.-G. 209) y los frs. 487-488 de obra incierta. De los motivos básicos de la interpretación, el ético y el físico, parece que es el primero el que dominaba en esta obra, a juzgar por la información, no siempre fiable, de Ps. Clemente, quien relaciona la interpretación de Crisipo con la doctrina de los indiferentes, cf. Goulet-Cazé, *Kyniká*, págs. 53-54.

SOBRE EL AMOR (180; XXII)

124 DIÓGENES LAERCIO, VII 130[233]

Y *(sc.* dicen) que el amor es un impulso[234] a establecer una amistad por causa de una belleza que se muestra[235], y no es de unión física, sino de amistad. Por ejemplo, Trasónidas, aun estando en su poder la mujer amada, se abstiene porque es odiado por ella[236]. Por tanto, el amor lo es de amistad,

---

[233] Sobre este texto, cf. SCHOFIELD, *Stoic idea of City*, págs. 34 s, quien ve aquí la interpretación crisipea de la idea zenoniana del amor y su valor político, cf. el pasaje que precede inmediatamene a éste, que hemos recogido como fr. 77, de *Sobre los géneros de vida*, en el que se cita a Zenón, Crisipo y Apolodoro.

[234] El término para «impulso» es *epibolḗ,* pero no debe entenderse en el sentido técnico que adquirirá más tarde entre las formas de impulso *(hormḗ)* como «impulso previo al impulso», cf. ESTOB., II 7, 9a.

[235] «Que se muestra» traduce *emphainómenon,* sobre el cual, cf. fr. 77. Hemos evitado traducir por «aparente», para evitar el sentido de «falso» que (platónicamente) suele implicar este adjetivo. Esta definición aparece con formulaciones muy semejantes en un buen número de autores, cf. CIC., *Tusc.* IV 72; ESTOBEO, II 7, 5b *(SVF* III 717), , ALEJ. DE AFROD. *Com. a los «Tóp.»,* 139, 21 WAL. *(SVF* III 722) y Escolios a DION. TRAC., pág. 120, 3-5 HILG. *(SVF* III 721).

[236] Trasónidas es el soldado que protagoniza la comedia *Misoúmenos (El detestado)* de Menandro, al que los filósofos dedicaron cierta atención, aunque por razones diversas de las de Crisipo, cf. EPICT., IV 1, 19-24; CLEM. DE ALEJ., *Estróm.* II 15, 64, 2; PLUT., *Sobre el deseo de riqueza* 524F; *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* 1095D y CLAUDIO ELIANO, *Hist. curiosas* XIV 24. La precisión de Crisipo sobre el auténtico objetivo del amor dará lugar a una distinción entre dos formas de amor, cf. ESTOB., II 7, 5b (*SVF* III 717) y Escolios a DION. TRAC., en *Anecd. Graec.* pág. 667 BEKK. *(SVF* III 721). Igualmente, en el catálogo de las poasiones, cf. ESTOB., II 7, 10c *(SVF* III 395) y ANDRÓN., *Sobre la pasiones* 4 *(SVF* III 397). Acerca de los tipos de amistad *(philía),* cf. fr. 247 de *Sobre la amistad.*

como dice Crisipo en su obra *Sobre el amor,* y no es enviado por los dioses[237]; y la sazón de la edad es la flor de la virtud[238].

SOBRE LOS DIOSES (181; XII)[239]

125 Diógenes Laercio, VII 148

La sustancia del Dios dice Zenón que es todo el universo y el cielo[240], pero de modo semejante lo dice Crisipo en el

---

[237] Adoptamos, junto con Goulet, la lección de los codices BPF: *theópempton,* «enviado por los dioses», recogida por Hicks, frente a la corrección *epímempton,* «condenable», que figura al margen del *Parisinus* 1759, y siguen Von Arnim, Markovich y Long. El término aparece con este valor en Aristót., *Ét. Nic.* I 10, 1099b 15. La precisión puede entenderse en el contexto del debate sobre la condición divina de la pasión amorosa, que remonta a Antístenes, cf. fr. 123 Giann.

[238] Diógenes presenta el término *hṓra,* que referido a humanos significa propiamente, «edad», más concretamente «flor de la edad», es decir «juventud». Traducir por belleza implicaría confundirla con *kállos.* Se entiende que la belleza de la juventud deja ver *(émphasis)* un adelanto del fruto, que será la virtud. En ésta se da la belleza que pertenece propiamente al sabio. El joven, que todavía no es sabio, no es bello; no puede, por tanto, mostrar belleza, paradoja que dio pie a críticas como la que leemos en Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 28 1072B-F *(SVF* III 719). Sexto Emp., *Contra los profesores* VII 239 *(SVF* III 399) señala que en la definición del amor como impulso a la amistad hay que sobreentender «de jóvenes en la flor de la edad *(néōn hōraíōn)*», cf. Estobeo, II 7, 11s *(SVF* III 650).

[239] Al menos en tres libros. Cf., sobre esta obra, Baguet, *De Chrysippi,* págs. 204-209, Bréhier, *Chrysippe,* págs. 36-38 y Steinmetz, «Stoa», pág. 590. En ella se planteaba la relación entre la concepción de la divinidad, conforme a sus ideas físicas (libro I), y las múltiples divinidades de la religión tradicional, recurriendo a la interpretación alegórica de los dioses (libros II y III). A los textos reunidos debe añadirse el fr. 86, citado entre los frs. de *Sobre el juzgar.*

[240] *SVF* I 163. El sentido que se ha de dar en este pasaje al término «sustancia» *(ousía)* es distinto del que éste tiene en el fr. 259, de *Física,*

libro primero *Sobre los dioses* y Posidonio en el libro primero de *Sobre los dioses*[241].

126 FILODEMO, *De la piedad* (*Pap. Herc.* 1428), cols. IV 12-VI 16 HENRICHS[242]

Pero también Crisipo, quien todo lo remite a Zeus, dice en el libro primero de *Sobre los dioses* que Zeus es la razón que todo lo gobierna y el alma del universo, y que todo por participación en él ⟨vive, hombres, animales⟩[243] y hasta las piedras, por lo que se le llama «Zena», y «Día», porque es

---

como principio pasivo y sin cualidades equivalente a *prṓtē hýlē*, cf. L-S., v. I, pág. 264. Para la definición de la divinidad, cf. DIÓG. LAERC., VII 147 (*SVF* II 1921) y AECIO, I 7, 23 en PS. PLUT., *Plac.* 881F-882A (*SVF* II 1027).

241 Fr. 2 E.-K. Siguen las opiniones de Antípatro fr. 44 (*SVF* III, pág. 250) y Boeto, fr. 3 (*SVF* III, pág. 265) sobre la sustancia del universo y del Dios respectivamente.

242 Cols. 356-358 OBBINK. Los textos de Filodemo (fr. 126 y 129) y Cicerón (fr. 128), cuyo parentesco doxográfico fue pronto reconocido, aparecen editados en columnas paralelas en DG, págs. 545-547. Para los textos de Filodemo, hemos tomado además la indicación de columnas en cuenta el trabajo de OBBINK, «'All god are true' in Epicurus», en *Traditions of Theology*, págs. 133-221, esp. págs. 198-209, donde se ofrecen los textos crisipeos del *Pap. Herc.* 1428, como adelanto de su inminente edición de esta sección de *Sobre la piedad.* La doxografía recogida por DIÓG. LAERC., VII 147 (*SVF* II 1021) presenta paralelos con Filodemo, sobre todo la etimología del nombre de Zeus y su diversificación en figuras divinas con nombres diversos, según potencias y modos de la materia aérea, cf. SÉN., *Sobre los benef.* IV 7, 1-8, 2 (*SVF* II 1024), ATENÁG., *Leyes* 6, 4, 1-4 y AECIO, I 7, 23 en PS. PLUT., *Plac.* 881F-882A (*SVF* II 1027), SERV., *Comm. Aen.* IV 638 (*SVF* II 1070, que incluye *Com. a las «Geórgicas»* I 5, sobre la diferencia de sexo entre los dioses), así como en el cuestionamiento del antropomorfismo de la divinidad.

243 La propuesta de suplir «vive» es de Gomperz, pero la línea completa aparece en el texto de Obbink.

⟨causa y señor de todas las cosas⟩[244]; y que el mundo está dotado de alma y que es dios, la parte directora y el alma del universo, y que de este modo en proporción todo se reduce a Zeus y la naturaleza comun de todas las cosas (col. v) el Destino, la Necesidad, el Buen Gobierno, la Justicia y la Concordia, la Paz, Afrodita y todo lo semejante[245]. Y que no hay dioses machos y hembras, como tampoco lo son las ciudades o las virtudes, sino que sólo sus nombres son masculinos o femeninos, aun siendo los mismos, como Selene o Men[246]. Y que Ares está asignado a la guerra, a la formación y el enfrentamiento, Hefesto es el fuego, Crono, el flujo del fluido, Rea, la tierra, Zeus, el éter, aunque otros *(sc.* dicen) que es Apolo, y Deméter, la tierra y el hálito *(pneûma)* que hay en ella[247]. Y que es infantil que se declare, pinte o dé fi-

[244] El suplemento es de Henrichs a partir de una anotación marginal de difícil lectura en el papiro y sus apógrafos. *Zêna* y *Día* son dos formas posibles para el acusativo del nombre de Zeus, que permiten a Crisipo un juego etimológico que confirma sus doctrinas: *Zêna* queda emparentado con *zên* «vivir» y *Día,* que es la forma que aparece en el resto del papiro, con la preposición *diá,* que según el régimen expresa ya la causa (con ac., cf. fr. 391) ya el medio a través del cual (con gen., cf., *infra,* «el [*sc.* aire] que atraviesa la tierra»); cf. para las dos asociaciones etimológicas, Cornuto, *Teol.* 2, Herácl., *Aleg. hom.* 23, Escolios a Arato, 1 *(SVF* II 1100) y frs. 475 y 476.

[245] Esta especie de dioses «a partir de hechos *(prágmata)* y afecciones *(páthē)*» aparece en Aecio, I 6 *ap.* Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 88 *(SVF* II 1009), como la cuarta y quinta.

[246] Crisipo toma nombres de dioses lunares femenino y masculino respectivamente. El nombre *Men* es el del dios lunar anatolio, cuya primera documentación en Atenas data, precisamente, de finales del siglo iii a. C., cf. E. N. Lane, «Chrysippus, Philodemus and the God Men», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 117 (1997), 65-66. Cf. fr. 427 para la relación etimológica entre mes y luna.

[247] Tenemos alguna información más sobre la interpretación crisipea de algunas de estas divinidades que recogemos en fr. 492 (Ares), frs. 489 y 490 (Rea), fr. 491 (Crono), fr. 493 (Apolo) y fr. 494 (Afrodita).

gura a los dioses en forma humana, del mismo modo que a las ciudades, los ríos, los lugares o las pasiones[248].

Col. VI Y que Zeus es el aire que circunda la tierra, el de la tiniebla, Hades, y el que atraviesa la tierra y el mar, Posidón. Y a los demás dioses los asimila[249] a seres inanimados, como hace también con éstos. Y cree que son dioses el sol, la luna y los demás astros, así como la ley. Y dice que los hombres se transforman en dioses.

127 AQUILES, *Isagogé* 13, pág. 40 MAASS

Que los cuerpos celestes son seres vivos no es opinión de Anaxágoras, Demócrito o Epicuro en el epitome a Heródoto, pero sí de Platón en el *Timeo* y de Aristóteles en el libro segundo *Sobre el cielo*[250] y de Crisipo en el libro *Sobre la providencia* y *Sobre los dioses*[251]. Los epicúreos dicen

---

[248] Para el rechazo del antropomorfismo, cf. LACT., *Sobre la ira* 18, 13 *(SVF* II 1057), CLEM. AL., *Estróm.* VII 7, 37, 1-2 *(SVF* II 1058), SÉN., *Apocol.* 8, 1 *(SVF* II 1059). Sobre las pasiones, cf., *supra,* nota 245.

[249] El verbo que traducimos por 'asimilar' es el gr. *synoikeioûn,* con el designa Filodemo (y, probablemente, su fuente epicúrea), el recurso constante de los estoicos en su reflexión teológica a la equiparación de divinidades entre sí o con fenómenos de la naturaleza, cf. A. HEINRICHS, «Philodem *De Pietate* als mythographische Quelle», *Cron. Erc.* 5 (1975), 15-17, quien distingue el uso filosófico del histórico de este término (que aparecía ya en Apolodoro), pero también para apropiarse los testimonios de poetas de modo que parezcan en consonancia de las ideas estoicas sobre la divinidad, cf., *infra,* frs. 128, 129, 235 y 249, y LONG, «Stoics readings of Homer», en *Stoic Studies,* pág. 67, quien precisa el sentido estoico de esta asimilación. que no era el de hacer de los poetas filósofos estoicos, como sugieren los epicúreos; cf. en la misma línea, OBBINK, «'All god are true'», págs. 204-205.

[250] PLATÓN, *Tim.* 40b y ARIST., *Sobre el cielo* II 12, 292a.

[251] Literalmente, *Sobre la Providencia y los dioses.* La frase puede, pues, traducirse como si se refiriera un título único del que no hay otra noticia, pero hemos preferido con Isnardi y Dufour, tomarlo como referencia a las dos obras bien conocidas de Crisipo, y hemos completado el título de

que no hay signos zodiacales, porque están sostenidos por cuerpos, pero los estoicos sostienen lo contrario.

128 Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 15, 39-41[252]

Crisipo, a quien se tiene por el más agudo intérprete de 39
las ensoñaciones estoicas, congrega a una gran multitud de dioses desconocidos, tan desconocidos que ni tan siquiera los podemos imaginar por conjetura, y eso que nuestra mente puede pintarse lo que le parezca con el pensamiento. Dice, en efecto, que hay una fuerza divina sita en la razón y en el alma y el intelecto de la naturaleza toda, y dice que el universo mismo es un dios y efusión universal de su alma, ya sea la parte rectora de ella misma, que consiste en el intelecto y la razón, y la naturaleza común de las cosas que abarca y contiene todo, ya sea el *Destino*[253] y la necesidad fatal de los acontecimientos futuros y, además, el fuego y el éter, que mencionamos antes, ya sea aquello que fluye o mana por naturaleza, como el agua, la tierra, el aire, el sol, la luna

---

la segunda en consecuencia. Que los astros son seres vivos es doctrina aceptada de los estoicos, cf. Oríg., *Contra Cels.* IV 10 *(SVF* II 685), Aquiles, *Isag.* 13, 11-17 *(SVF* II 686).

[252] El texto es la parte final de la doxografía estoica que Cicerón pone en boca del epicúreo Veleyo. Éste ha revisado ya críticamente la opiniones de Zenón, Cleantes y Perseo, pero la parte principal de la doxografía está dedicada a Crisipo.

[253] Seguimos a Dick al aceptar la reconstrucción, propuesta por Birt, del término griego *heimarménē* a partir del problemático *umbram* de los manuscritos, que, con todo, puede entenderse como parte de la estrategia del propio Veleyo de desacreditar las posiciones estoicas: el destino estoico sería en realidad un «espectro», como la providencia, una «vieja fatídica» *(Sobre la naturaleza de los dioses* I 15) y el dios providente, un «entremetido» *(ibid.* I 55). Sin embargo, la reconstrucción de Birt parece avalada por el pasaje paralelo en Filodemo y por el propio Cicerón, cf. *Sobre la naturaleza de los dioses* I 55.

y las estrellas y el conjunto de las cosas por el que todo se
sostiene, incluso también aquellos hombres que hubieran al-
40 canzado la inmortalidad. Él mismo pretende que el éter es el
que los hombres llamamos Júpiter, y que el aire que corre
por los mares es Neptuno, y que la tierra es llamada Ceres, y
en la misma proporción persigue los nombres de los demás
dioses[254]. También la fuerza de la ley perpetua y eterna, que
es como guía de la vida y maestra de las obligaciones, dice
que es Júpiter y la llama necesidad del hado, verdad eterna
41 de las cosas futuras. Esto lo dice en el libro primero *Sobre
la naturaleza de los dioses*. En el segundo, a su vez, quiere
asimilar[255] las historias de Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero a lo que había dicho en el primero sobre los dioses inmortales, para que parezca que los más antiguos poetas, que ni habrían podido sospecharlo, fueron estoicos. A este siguió Diógenes de Babilonia en el libro que tiene el título de *Sobre Minerva*, quien al trasladar a las teorías físicas el parto de Júpiter y el nacimiento de la diosa virgen, las separa del mito[256].

129 Filodemo, *Sobre la piedad* (*Pap. Herc.* 1428) col. vi 16-vii 3 Henrichs[257]

En el libro segundo intenta asimilar a las doctrinas suyas lo que se atribuye a Orfeo y a Museo, así como lo que hay en Homero, Hesíodo, Eurípides y los demás poetas, como

[254] La misma secuencia de divinidades aparece en el discurso del estoico Balbo, en *Sobre la nat. de los dioses* II 65-67.

[255] Cicerón traduce por *acommodare* el término griego *synoikeioûn*, sobre el cual, cf., *supra*, nota al fr. 126.

[256] Diógenes de Babilonia, fr. 34 (*SVF* III, pág. 217). El libro al que alude Cicerón es el conocido por en griego como *Sobre Palas*.

[257] Cols. 358-359 Obbink.

hace también Cleantes[258]. Todo es éter, que es, él mismo, padre e hijo, como en el libro primero dice también que no se contradice el que Rea sea tanto madre como hija de Zeus[259].

130 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 35, 1050E

También dice que la divinidad castiga la maldad y hace mucho para el castigo de los malvados, como en el libro segundo de *Sobre los dioses*: «A veces acontecen perjuicios a los buenos, pero no por castigo, como a los malvados, sino conforme al gobierno del mundo, como en las ciudades». Y de nuevo, en el mismo libro: «En primer lugar, sobre los males hay que entender del mismo modo que hemos dicho anteriormente; después, que éstos se asignan conforme a la razón de Zeus, sea por castigo, sea por alguna otra causa conforme al gobierno del universo»[260].

131 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 38, 1051F

Para Antipatro[261], Crisipo no es ninguno de «todos los hombres», pues no cree que nada hay en los dioses que sea indestructible salvo el fuego, sino que todos por igual han nacido y serán destruidos. Esto lo afirma por doquier, por

---

[258] Cleantes, *SVF* I 539.

[259] Tanto la identificación de Zeus con el éter, como su relación con Rea aparecen en el comentario del *Papiro de Derveni*, lo que confirma la fuente órfica, como en el fr. 129. El texto aparece recogido como fr. 28 BERNABÉ (= 30 KERN), cf. A. BERNABÉ, *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más alla,* Madrid, 2003, págs. 63-64.

[260] Plutarco corrobora esta idea peculiar del funcionamiento de la justicia divina con lo que Crisipo decía en *Sobre la naturaleza,* fr. 250.

[261] Plutarco acaba de traer a colación la obra de ANTÍPATRO DE TARSO *Sobre los dioses*, fr. 33 *(SVF* III, pág. 249), en la que declaraba que la divinidad es considerada por todos los hombres como incorruptible *(áphthartos).*

así decir, pero citaré un pasaje del libro tercero de *Sobre los dioses*: «Según otra razón, se dice que unos tienen generación y destrucción, y que otros no tienen generación. Esto precisamente es más propio de la indagación física demostrarlo desde el comienzo. En efecto, el sol y la luna, junto con los demás dioses que tienen una razón semejante, tienen un nacimiento, mientras que Zeus es eterno»[262]. Y de nuevo más adelante: «Cosas semejantes se dirán respecto del consumirse y el nacer sobre los demás dioses y sobre Zeus: los unos son perecederos, mas las partes del otro son imperecederas».

132 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 39, 1052B-C

Es más, en el libro tercero *Sobre los dioses* dice lo siguiente sobre el alimento de los demás dioses: «El resto de los dioses se nutren de manera semejante y se mantienen cohesionados por su causa, pero Zeus y el universo, de otro modo ⟨se sostienen, consumiéndose en el fuego en determinados períodos⟩[263] y naciendo a partir del fuego»[264].

133 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 31, 1075A-C

Pero Crisipo y Cleantes, que en teoría, por decirlo así, han llenado de dioses el cielo, la tierra, el aire y el mar, no han dejado a ninguno de tantos el ser indestructible y eterno, excepto a Zeus, en el que todos los demás se consumen, de suerte que se le atribuye el destruir, que no es más digno que ser destruido. Pues es por una debilidad tanto que algo

---

[262] Cf. también PLUT., *La desaparición de los oráculos* 19, 420A-B, donde atribuye esta doctrina a los estoicos en general, que Von Arnim incluye con los textos de *SVF* II 1049.

[263] Completamos la laguna señalada ya por Xilánder con la propuesta de Cherniss.

[264] Sigue una cita de *Sobre la providencia,* fr. 227.

al transformarse se destruye en otra cosa como que algo se conserve alimentándose de las demás cosas que en él se consumen. Y éstas no son, como tantos otros de sus absurdos, conclusiones que sacamos de sus premisas y que se siguen en sus doctrinas, sino que lo gritan ellos mismos bien alto (*sc.* Crisipo y Cleantes) en sus libros sobre los dioses, la providencia, el destino y la naturaleza y dicen abiertamente que los dioses todos son generados y serán destruidos por el fuego, fundidos, según ellos, como de cera o de estaño[265].

134 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 13, 1039A

Cosas parecidas a éstas dice en el libro tercero de *Sobre los dioses*[266]: «Pues creo —dice— que las alabanzas son impropias respecto de aquello que se deriva accidentalmente de la virtud, como abstenerse de una vieja moribunda o soportar con entereza la picadura de una mosca»[267].

135 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 6, 1061A

Dice de hecho Crisipo, en su tratado *Sobre Zeus* y en el libro tercero de *Sobre los dioses,* que es frío, absurdo e impropio alabar tales cosas que surjan de manera incidental de la virtud: que soportó con valor la picadura de una mosca y que se abstuvo con templanza de una vieja moribunda.

---

[265] Para el ejemplo de las imágenes de cera en el proceso de transformación, cf. DIÓN DE PRUSA, XXXVI 51-54 (*SVF* II 602).

[266] Plutarco acaba de citar el libro *Sobre Zeus*, fr. 105, donde podían leerse los mismos ejemplos de actos virtusos en los que Crisipo señalaba ciertas diferencias, algo que Plutarco considera en contradicción con la doctrina de la igualdad de todas las acciones rectas.

[267] Cf. idéntica observación en el fr. 106 de *Sobre Zeus.*

136 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 9, 1035C[268]

Escucha lo que dice sobre éstos en el libro tercero de *Sobre los dioses*: «No se puede hallar otro principio de la justicia ni otro nacimiento que no sea el que viene de Zeus y la naturaleza común. De ahí, en efecto, ha de tener su principio todo lo de ese género, si es que queremos decir algo de los bienes y los males».

SOBRE EL PLACER (182; XXIV)

137 DIÓGENES LAERCIO, VII 103

Pero que el placer no es un bien lo dicen Hecatón en el noveno libro de su obra *Sobre los bienes*[269], y Crisipo en sus tratados *Sobre el placer*. Hay, en efecto, placeres que son vergonzosos, y un bien no puede ser vergonzoso.

INVESTIGACIONES ÉTICAS, DIEZ LIBROS (183; XXV)

138 DIÓGENES LAERCIO, VII 120

Los estoicos sostienen que todos las faltas son iguales, como dice Crisipo en el cuarto libro de sus *Investigaciones éticas*, al igual que Perseo y Zenón[270]. Pues, si una verdad

---

[268] Sigue al fr. 321. Plutarco critica la inconsencuencia de Crisipo en el orden de las materias en la enseñanza de la filosofía. Sigue el fr. 274 de *Tesis físicas*.

[269] Fr. 5 GOMOLL. Diógenes acaba de presentar la opinión de Posidonio (fr. 171 E.-K.) acerca de la condición de bienes de riqueza y la salud, a la que opone la opinión más estricta de Hecatón y Crisipo. Cf. AULO GELIO, XIX 1, 15.

[270] *SVF* I 224.

no es más verdadera que otra, ni una mentira es más falsa que otra, del mismo modo un engaño no lo es más que otro, ni una falta más que otra. De hecho, tanto el que se encuentra a cien estadios de Canope como el que sólo está a un estadio de allí, no están en Canope[271]. Igualmente, tanto el que yerra poco como el que yerra mucho no están en la acción recta.

139 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 26, 1046C-E

Tras decir en muchos libros que en nada se es más dichoso por serlo más tiempo, sino que se tiene la misma e idéntica parte de felicidad que quienes lo son un instante, en muchos a su vez tiene dicho *(sc.* Crisipo) que no se debe mover un dedo por una prudencia momentánea como el resplandor de un relámpago. Bastará con citar lo escrito por él en el sexto libro de sus *Investigaciones éticas* acerca de estas cosas, pues tras sostener que ni todo bien se traduce por igual en alegría, ni toda acción recta en alabanza, agrega lo siguiente: «De hecho, si se tratara de tener prudencia sólo por un instante, o en el último momento, por una tal prudencia no valdría la pena extender un dedo». Ahora bien, si hubiera considerado *(sc.* Crisipo) que la sabiduría es un bien capaz de producir la felicidad, como lo hizo Epicuro[272], sólo hubiera sido necesario atacar lo absurdo y lo paradójico de la doctrina, pero puesto que la sabiduría, según él mismo, no es cosa distinta de la felicidad, sino la felicidad, ¿cómo no va a contradecirse el decir, de un lado, que la felicidad momentánea es igualmente escogible que la eterna y, de otro, que la momentánea no vale nada?

---

[271] Ciudad de Egipto, hoy Abukir. Un argumento semejante en Máx. de Tiro, *Dis. fil.* XXXIX 3.

[272] Fr. 515 Usener.

140 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 8, 1061F-1062A

No sólo dicen esto estos varones sino también que el tiempo que se añada no hará aumentar el bien, sino que, si alguien llega a ser prudente, aunque sea un instante, en nada quedará por detrás del que haya ejercitado la virtud una vida entera y la haya pasado dichosamente instalado en ella. Pero tras asegurar esto de manera tan precipitada, de nuevo afirman que una virtud efímera no es de ninguna utilidad, pues, ¿de qué sirve una sabiduría repentina a quien está a punto de naufragar o de despeñarse por un precipicio? ¿De qué sirve si Licas se cambia del vicio a la virtud justo cuando Heracles lo voltea[273]?

141 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 27, 1046E-1047A

Dicen que las virtudes se implican unas a otras, no sólo porque el que tenga una sóla las tiene todas, sino también porque el que actúa en cualquier cosa conforme a una sola actúa conforme a todas. Pues, dicen, ni un varón es perfecto si no tiene todas las virtudes, ni una acción es perfecta si no se realiza conforme a todas las virtudes. Pero en el libro sexto de sus *Investigaciones éticas,* Crisipo afirma que el hombre virtuoso no siempre se comporta valerosamente, ni cobardemente el vicioso, pues ante la representación de ciertos acontecimientos, unos se atienen al criterio de la realidad y otros se alejan de él. Y dice que es plausible que el hombre vicioso no siempre se comporte de manera intemperante.

---

[273]. El compañero de Heracles que le llevó la túnica envenenada con la sangre de Neso, enviada por Deyanira. Cuando Heracles se puso la túnica culpó a Licas de su desgracia y, agarrándolo por un pie, lo lanzó a un precipicio, cf. SÓF., *Traq.* 772-782.

142 Escolios a Eurípides, *Andrómaca* 276[274]

Crisipo, en el décimo libro de su *Ética,* afirma que Paris, tras razonar a qué debía dedicarse, si al ejercicio de la guerra, al del amor o al del reino, se inclinó por los asuntos amorosos y dio origen así al mito del juicio.

SOBRE LAS ACCIONES APROPIADAS, SIETE LIBROS O MÁS (184; XXVI)[275]

143 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 23, 1045E

En el libro sexto de su obra *Sobre las acciones apropiadas,* dice que hay ciertos asuntos que no merecen demasiada dedicación ni atención, y cree que, en tales casos, debemos dejar al azar la decisión y abandonarla a la inclinación fortuita de la mente. «Si, por ejemplo —dice—, cuando, entre varios que examinan estas dos dracmas cualquiera, durante un tiempo unos dicen que ésta es buena y otros, que esta otra, y se debe escoger por fuerza una de ellas, en ese momento, sin indagarlo por más tiempo, tomaremos la que toque tras ponerlas, conforme a otro razonamiento, a sorteo, aunque tomemos precisamente la peor de ellas»[276].

---

[274] Vol. IV, pág. 152 Dindorf; vol. II, pág. 274 Schwarz.

[275] Citado también en el fr. 65 de *Sobre lo honesto y el placer.* La traducción de *kathêkon* por «acción apropiada» es la aconsejable, en lugar de la que por lo general se prefiere de deber, pues el sentido moral que implica esta última es sólo una de las dimensiones del *kathêkon* estoico, cf. L.-S., vol. I, págs. 364-365 y Rist, *Estoicos,* págs. 107-121.

[276] Sobre las inconsistencias de Crisipo en esta cuestión y el ejemplo de las dracmas que no se pueden diferenciar, cf. fr. 87 de *Sobre el juzgar,* que precede inmediatamente a éste.

144 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 30, 1047F

En el séptimo libro de su obra *Sobre las acciones apropiadas* dice que, por un talento, *(sc.* el sabio) dará tres cabriolas[277].

145 FILODEMO, *Sobre los estoicos* 6, col. XVI, 25-27, pág. 102 DORANDI

... tal vez del mismo tratado en el libro séptimo de su obra *Sobre las acciones apropiadas* dice ...[278].

146 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* IX 194

En su tratado *Sobre las acciones apropiadas,* al tratar acerca de la sepultura de los padres, *(sc.* Crisipo) dice textualmente: «Cuando mueren los padres hay que darles la más simple sepultura, puesto que nuestro cuerpo, al igual que las uñas y los cabellos, no es nada para nosotros, ni ciertamente tenemos necesidad del cuidado ni de la importancia que generalmente se dan a estas cosas. De modo que, si sus carnes pueden ser útiles para la nutrición, habrán de ser comidas, lo mismo que las demás partes particulares, por ejemplo si un pie queda cortado, conviene servirse de él, y también de las partes semejantes. Pero si las carnes no son útiles, o tras enterrarlas pondrán encima el túmulo, o tras incinerarlas tirarán las cenizas, o tras arrojarlas lo más lejos

---

[277] Sigue al fr. 74, de *Sobre los géneros de vida.*

[278] Sigue tras una laguna de varias líneas al fr. 92 de *Sobre la justicia,* donde se seguía presentando el testimonio de Crisipo sobre la mención de la antropofagia en la *República* de Diógenes. Es probable que el tema siga siendo el mismo, así como el «tratado» al que se alude, a juzgar por el fr. 147, por el que sabemos que en la obra de Crisipo se abordaba también la cuestión del consumo de carne humana. A partir de la línea 29 hasta el final de la columna XVI, Filodemo incorpora los testimonios de las tragedias del propio Diógenes donde aparecerían la mayoría de los temas controvertidos de su *República.*

posible no pondrán cuidado en ellas, como en las uñas y los cabellos»[279].

SOBRE LO HONESTO (185; XXVII)[280]

147 Diógenes Laercio, VII 101

Dicen *(sc.* los estoicos) que sólo lo honesto es bueno, como afirman Hecatón en el tercer libro de su tratado *Sobre los bienes*[281] y Crisipo en sus libros *Sobre lo honesto,* y que es la virtud y lo que participa de la virtud; igual a eso es decir que todo bien es honesto y que lo bueno equivale a lo honesto, lo cual es igual que aquello; en efecto, puesto que es bueno, es honesto; pero es honesto, luego es bueno.

148 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 13, 1039C

En su obra *Sobre lo honesto,* a fin de demostrar que sólo lo honesto es bueno, se vale del siguiente razonamiento: «El bien es lo que puede ser escogido, lo que puede ser escogido es agradable, lo que es agradable es loable, y lo que es loa-

---

[279] En *Esb. Pirr.* III 26, Sexto presenta idéntica cita de esta obra de Crisipo. El mismo argumento aparece en el fr. 96 de *Sobre la justicia.*

[280] Seguimos a Von Arnim quien distingue esta obra del núm. 159 H.-G. *Sobre lo honesto y el placer,* a Aristocreonte, diez libros, cf. frs. 47-66. Sobre la traducción del término *kalós,* cf. nota al título *Sobre lo honesto y el placer.*

[281] Fr. 4 Gomoll. Con excepción de las citas de Hecatón y Crisipo y de la última argumentación, el texto de Diógenes aparece recogido con pocas variantes en *Suda, s.v. «kalón prâgma»,* K 246. La fórmula de que sólo lo honesto es bueno concentra una de las doctrinas centrales del estoicismo, cf. Fil. de Al., *De Poster.* 133 *(SVF* III 31), Alej. de Afrod., *Cuestiones* I 14, pág. 26 Bruns *(SVF* III 32) y 28 *(SVF* III 34), 29 (*SVF* III 35 y 36), al tiempo que una de sus formulaciones más paradójicas (cf. Cic., *Paradojas de los estoicos* 1).

ble es honesto»[282]. Y más adelante: «El bien es grato, lo que es grato es digno, y lo que es digno es honesto»[283].

149 Diógenes Laercio, VII 128

Lo justo es justo por naturaleza y no por convención, como también lo son la ley y la recta razón, según dice Crisipo en su obra *Sobre lo honesto*[284].

150 Ateneo, *El banquete de los eruditos* IV 158A

Es doctrina de los estoicos que el sabio todo lo hará bien, incluso preparará sabiamente su potaje de lentejas[285]. Por eso, también Timón de Fliunte decía que:

---

[282] Traducimos *hairetón* por «lo que puede ser escogido», expresión que los estoicos aplicaban sólo a los bienes estrictamente hablando, y diferenciaban del adjetivo verbal de obligación, *hairetéon*, «lo que debe escogerse», que se aplica propiamente a los predicados, cf. Estob., II 7 5o *(SVF* III 89). Otras distinciones semejantes a partir de los dos adjetivos verbales aparecen recogidas también por Estob., II 7 6f *(SVF* III 90) y 11f *(SVF* III 91).

[283] Markovich incorpora al texto suplementos que exigen traducir: «Pues si ⟨algo⟩ es honesto, es bueno; pero ⟨la virtud⟩ es honesta, luego es buena». Esta argumentación no aparece recogida en la entrada de la *Suda*. Argumentos semejantes sobre las cualidades del bien que concluyen en la identificación con lo honesto «paso a paso», cf. Cic., *Del supremo bien y del supr. mal* III 8, 27 y *Tusc.* V 43-45 *(SVF* III 37).

[284] Para esta identificación de la ley con la recta razón, cf. fr. 166 de *Sobre la ley* y Cic., *Sobre las leyes* I 16, 44-17, 465 *(SVF* III 311 y 312).

[285] La sopa y el puré de lentejas *(phakê)* era una comida sin pretensiones, incluso pobre, pero apreciada en su sencillez, cf. Aristóf., *Avispas* 813 ss., y, sobre el tema, M. J. García Soler, *El arte de comer en la antigua Grecia,* Madrid 2001, págs. 68-69; A. Ceballos Salobreña, C. García de Sola, A Martínez Díez, «Gusto y sabores de los presocráticos a los estoicos», *Sodalitas* 3 (1983), 67-88. La frugalidad de Crisipo era proverbial, cf. test. 1, § 185 y ss.

El que no tiene sabiamente aprendido
cómo hacer un potaje de lentejas zenoniano[286],

como si el potaje de lentejas no pudiera cocerse de otra manera sino conforme a la receta de Zenón, el cual dijo:

Echa al potaje de lentejas la dozava parte de cilantro[287],

y Crates de Tebas decía:

No nos lances a la discordia
echando en el plato algo más que lentejas[288].

En cuanto a Crisipo, en su obra *Sobre lo honesto,* al ofrecernos alguna máxima nos dice:

No comas oliva si tienes ortiga.
En invierno, ¡ay, ay !, come lentejas con cebolla.
Las lentejas con cebolla son igual que ambrosía cuando el [frío es gélido.

SOBRE LAS ACCIONES RECTAS (186; XXIX)[289]

151 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 12, 1038A

Crisipo dice que nada es útil para la gente vil, pues ninguna necesidad tienen ni nada necesitan. Y tras decir esto en el primer libro de su tratado *Sobre las acciones rectas,* vuelve después a decir que la utilidad y la gratitud son ac-

---

[286] *Suppl. Hell.* fr. 787 = fr. 13 Di Marco.

[287] *Suppl. Hell.* fr. 788 = fr. 14 Di Marco.

[288] *Suppl. Hell.* fr. 353; Plut., *Consejos para conservar la salud* 7, 125E-F (fr. 72 Giann.).

[289] En más de un libro. Sobre el sentido de *katórthoma* cf., *infra,* nota 379; Baguet, *De Chrysippi,* págs. 320-321.

ciones intermedias, ninguna de las cuales es provechosa según ellos. Es más, que nada es apropiado ni conveniente al hombre vil lo afirma con estas palabras: «Respecto de las mismas cosas, al hombre de calidad nada le es extraño, y al vil nada le es apropiado, puesto que al uno le es propio lo bueno y al otro, lo malo»[290].

152 Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 20-21, 1068A-D

Pues bien, el que dice que el vicio no ha surgido sin cierta utilidad, ¡mira qué riqueza y adquisición demuestra a su vez que es para los que lo tienen! Porque escribe en su obra *Sobre las acciones rectas* que el hombre vil nada necesita, de nada tiene necesidad, nada le es útil, nada le es apropiado, nada le conviene. ¿Cómo, entonces, podemos decir que es útil el vicio, algo con lo que ni la salud es útil, ni la abundancia de bienes, ni el dinero, ni el progreso moral. No se necesitan las cosas que ellos llaman 'preferidas', 'aceptables' y, ¡por Zeus!, útiles unas, y otras conforme a la naturaleza? (...) ¿Quieres decir algo paradójico y agudo? Di que el sabio de nada tiene necesidad y que de nada necesita. ¡Él es próspero, él de nada necesitado, él autosuficiente, bienaventurado, perfecto! Pero bueno, ¿qué clase de desvarío es este

---

[290] La oposición fundamental entre calidades morales se expresa con frecuencia mediante los términos *asteîos* y *phaûlos*. El primero designa propiamente lo «urbano» y, como tal, «refinado», en oposición a lo que carece de ese refinamiento, asociado frecuentemente con el campo *(ágroikos),* cf. Estob. II 7, 11k (de la doxografía ética de Ario Dídimo). Entre los estoicos pasó a significar la calidad que otorga la virtud, de ahí que una traducción aproximada sea «de calidad», cf. Sedley, *Stoic idea of city*, págs. 136-140; el adjetivo *phaûlos* tiene el sentido originario de «sin valor», opuesto a *agathós* como algo de calidad pero, de nuevo, sirve entre los estoicos para significar al hombre privado de virtud. El término castellano «vil» recoge, al menos etimológicamente, algo de este espectro semántico.

de que quien no está necesitado de nada necesite los bienes que posee, y que el hombre vil está, sí, necesitado de muchas cosas, pero no necesita nada? Esto, en efecto, lo afirma Crisipo, que los viles nada necesitan, sino que están necesitados[291], moviendo de aquí para allá las nociones comunes como si de piezas de las damas se tratara. (...)

Volviendo un poco más arriba, considera lo siguiente: entre las cosas que se dicen contra las nociones, una es que ningún hombre vil puede recibir beneficio[292]. Ahora bien, muchos hombres que al ser educados hacen grandes progresos, que siendo esclavos, alcanzan la libertad, estando cercados, son salvados, siendo lisiados, son guiados por alguien, que estando enfermos, son curados. «Pero, cuando esto alcanzan *(sc.* los viles), no consiguen ningún beneficio, ni experimentan ningún bien, ni tienen benefactores ni descuidan a sus benefactores». Por tanto, los viles no son ingratos. Pero tampoco lo son los hombres sensatos. Por consiguiente, no existe la ingratitud, pues los unos no privan de un favor cuando lo reciben y los otros no tienen natural para recibir un favor[293]. Y mira lo que responden a esto: que el favor se refiere a las cosas intermedias[294], y que tanto el be-

---

[291] Crisipo plantea la diferencia semántica, que hemos reflejado en la traducción, entre el verbo *deîsthai* «necesitar», predicado que sólo se asigna con propiedad al sabio, y el verbo *endeîsthai*, relacionado con el adjetivo *endeés*, «necesitado», «pobre», y que parece apropiado según Crisipo, sólo a la persona de sin valía. Cf. fr. 529 y nota.

[292] Cf. ESTOB., II 95, 3 *(SVF* III 94).

[293] Una expresión semejante en PLATÓN, *Gorg.* 520c. El término *cháris* en griego designa tanto el favor que se hace como el agradecimiento que surge de esa acción. El mismo argumento sobre la inexistencia de la ingratitud se lee en SÉNECA, *Sobre los beneficios* V 12, 3-4, cf., *infra,* los frs. 278-283, de *Sobre las Gracias.*

[294] Cf., *supra,* fr. 151.

neficiar como el recibir beneficio es propio de los sabios, pero el favor alcanza también a los viles[295].

153 SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio* 9, 14

Quiero mostrarte esta distinción hecha por Crisipo. Dice: «El sabio no carece de nada y, sin embargo necesita muchas cosas. Por el contrario, el ignorante no necesita nada, pues de nada sabría aprovecharse, pero carece de todo».

SOBRE EL VACÍO (187; XXX)

154 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 41, 1081F

Crisipo, sin embargo, en su intención de refinar esta división, dice en *Sobre el vacío* y en otros tratados que, del tiempo, el pasado y el futuro no se dan *(hypárchein),* sino que subsisten *(hyphestēkénai);* sólo se da el presente»[296].

---

[295] Cf. SÉN., *Epíst.* LXXXI 8-14 y *Sobre los beneficios* V 13 ss.

[296] Puede traducirse también «sólo el presente existe *(hypárchein),* el futuro y el pasado subsisten *(hyphestánai)*», cf. GOLDSCHMIDT, *Système stoïcien*, págs. vol. I, págs. 43-44, quien interpreta el verbo subsistir como propio de los predicados. L.-S. señalan que esta traducción no hace justicia a la condición incorporal del tiempo y traducen *hypárchein* por «belongs», que expresa más adecuadamente la relación de pertenencia actual de un predicado a un sujeto, cf. HADOT, «Zur Vorgeschichte der Begriff 'Existenz' ὑκάρχειν, bei den Stoikern», *Arch. f. Begr.* (1969), 115-127, pág. 120, quien refuta la interpretación de GOLDSCHMIDT y la contestación de éste en «ὑπάρχειν et ὑφιστάναι dans la philosophie stoïcienne», *Rev. Étud. Gr.* 85 (1972), 331-344, quien indica que la distinción es propia de Crisipo y aplicada sólo al problema del tiempo para destacar la prelación del presente. Hemos intentado una traducción al castellano que recoja este sentido. Inmediatamente, Plutarco contrapone esta concepción del presente a la afirmación de Crisipo en *Sobre las partes*, sobre su divisibilidad infinita, cf. *infra,* fr. 164. La doble formulación del tiempo según Crisipo está re-

155 Diógenes Laercio, VII 140

Fuera de él *(sc.* del mundo) se extiende en derredor el vacío sin límite, que es incorporal. Es incorporal[297] lo susceptible de ser ocupado por cuerpos sin estar ocupado. En el mundo, sin embargo, no hay vacío, sino que está unificado, pues a esto obliga la comunión y sintonía de las cosas celestes con las terrestres[298]. Sobre el vacío habla Crisipo en *Sobre el vacío* y en el libro primero del *Arte física*, Apolófanes en su *Física*, Apolodoro y Posidonio en el segundo libro del *Tratado de física*[299].

SOBRE EL MOVIMIENTO (188; XXXI)[300]

156 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 42, 1053E

El aire, dice unas veces que tiende a elevarse y es ligero, otras, que no es ni pesado ni ligero. Así, en el libro segundo de *Sobre el movimiento* dice *(sc.* Crisipo) que el fuego, por carecer de peso, tiende a elevarse y el aire de manera semejante a este, dado que el agua, de un lado, se asigna más bien a la tierra, y el aire, por otro, es semejante al fuego[301].

---

cogida en la doxografía de Aecio, en fr. 412; Baguet, *De Chrysippi,* págs. 180-181.

[297] Frecuentemente corregido en «vacío», como hace Markovich siguiendo la propuesta de von Arnim, por referencia a Sexto Emp. *Esb. Pirr.* III 124.

[298] Cf. sobre el carácter compacto del mundo, Gal., *De aff. Anim.* V pág. 102 K. *(SVF* II 544) y *In Hipp. Epid.* 6, I pág. 785 K. *(SVF* II 545), Cleom., *De mot. circ.* pág. 8 Ziegler *(SVF* II 546).

[299] Las referencias son Apolófanes, *SVF* I 404, Apolodoro fr. 5 *(SVF* III, pág. 259), y Posidonio, fr. 6 E.-K.

[300] Al menos en dos libros. Sobre la definición de movimiento, cf. fr. 408; Baguet, *De Chrysippi*, págs. 178-180.

[301] Sigue el fr. 275 de *Arte física*, en el que Crisipo, según Plutarco, no atribuía al aire ni ligereza ni gravedad.

157 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 44 1054E-1055C

No temería *(sc.* Crisipo) esto, si no pensara que los cuerpos se desplazan naturalmente de todos los lugares hacia el centro no de la sustancia, sino del espacio que abarca la sustancia, de lo cual ha escrito muchas veces en el sentido de que es imposible y contrario a la naturaleza, pues no se da en el vacío diferencia alguna por la cual los cuerpos se dejen llevar más bien por aquí que por allá, sino que es la ordenación misma de este mundo la causa de ese movimiento ⟨de todos los cuerpos⟩ que derivan y se desplazan de todas partes al centro y punto medio. Basta para esto citar un pasaje del libro segundo de *Sobre el movimiento* de Crisipo. Tras decir que el mundo es un cuerpo perfecto, pero las partes del mundo no son perfectas por estar en disposición relativa *(pōs échein)* al todo y no ser por sí mismas, y tras explicar el movimiento del mundo, que se mueve naturalmente a través de todas sus partes con vistas a su propia permanencia y cohesión, no para su disolución y dispersión, añade lo siguiente: «Dado que la tensión del todo es hacia sí mismo así como su movimiento, y que sus partes tienen ese movimiento a partir de la naturaleza del cuerpo, es plausible que para todos los cuerpos el movimiento primero por naturaleza sea hacia el centro del mundo: para el mundo, pues de ese modo se mueve hacia sí mismo, y para sus partes, en calidad de partes suyas»[302]. (...)

Y a lo dicho añades lo siguiente, como empeñado en tu propia refutación: «Del modo en que se mueve cada una de la partes que está unida al resto, es razonable que de ese modo se mueva por sí misma, incluso si concibiéramos por mor del argumento la suposición sobre este mundo de que

[302] Cf. AQUILES, *Isag.* 9 (*SVF* II 554)

está en un cierto vacío. Pues también en ese caso, cohesionado por todas partes, se movería hacia el centro: se mantendrá en ese movimiento incluso si, por mor del argumento, súbitamente se hiciera en torno suyo un vacío».

SOBRE EL MUNDO (189; XXXII) [303]

158 Estobeo, I 5, 15[304]

Crisipo dice que la sustancia del destino es fuerza espiritual, administradora del universo según un orden. Esto lo dice en el libro segundo de *Sobre el mundo*[305].

159 Alejandro de Afrodisias, *Comentario a los «Analíticos primeros»*, pág. 180, 31-36 y 181, 13-16 y 25-31 Wallies[306]

Según ellos *(sc.* los estoicos) puede que alguna vez sea verdad tras la muerte de Dión lo de «Su alma está separada del cuerpo», referido a Dión. Pues creen que tras la conflagración todo en el mundo será de nuevo igual en número, de suerte que hasta lo cualificado particularmente vuelve a ser

---

[303] Al menos dos libros.

[304] Aecio, I 28 3, págs. 323, 10-13 DG. El texto correspondiente de Ps. Plut., *Plac.* I 28, 885B y Gal. *Hist. Phil.* 42, pág. 620 DG, aportan la misma definición, pero sin asignación de obra.

[305] Sigue el fr. 107 de *Sobre el destino;* Baguet, *De Chrysippi*, págs. 169-178.

[306] Comentario a *Analíticos primeros* 34a 10. Alejandro se refiere a los argumentos dados por Crisipo para aceptar su versión del Dominante, que hemos citado en fr. 10 de *Sobre los posibles*: lo imposible puede seguirse de lo posible. Respecto de la idea recogida en el último texto de las diferencias no sustanciales, es bastantre probable que sea una modificación de la doctrina orginaria que contemplaba la identidad de los ciclos.

y nacer igual que antes en aquel mundo (*sc.* antes de la conflagración), como dice Crisipo en los libros de *Sobre el mundo.* (...) Y si dijeran que, si tomamos los dedos, los mismos son en número si los separamos y después, de nuevo, los unimos, pero que en el caso de Dión ya no es el caso de que sea la misma alma y cuerpo reunidos en número, en nada esto va contra la razón (...). Y dicen además que en los cualificados particulares que nazcan después sólo habrá diferencias respecto de los anteriores en relación con ciertos accidentes exteriores, del tipo de las que no alteran al Dión cuando está vivo. En efecto, no deviene otro por el hecho de que antes tuviera en los ojos y después ya no los tuviera. Tales son, dicen, las diferencias que surgen entre los cualificados particulares de un mundo respecto de los de otro.

SOBRE QUE ZENÓN USABA LOS NOMBRES CON PROPIEDAD (190; XXXII)[307]

160 DIÓGENES LAERCIO, VII 122

Dicen que los sabios no sólo son libres, sino incluso reyes, siendo la monarquía un mando que no rinde cuentas, lo cual sólo se podría dar entre los sabios, como dice Crisipo en *Sobre que Zenón usaba los nombres con propiedad.* Dice, en efecto, que el que gobierna debe tener conocimiento de los bienes y los males: pero ninguno de los hombres viles tiene esa ciencia[308].

---

[307] El uso peculiar que los estoicos hacían de palabras comunes fue también imputado a Crisipo, cf. test. 34.

[308] Cf. ESTOB., II 7, 11m: «Sólo el sabio es rey y regio, de los tontos ninguno, pues la monarquía es un gobierno que no rinde cuentas, la más alta y soberana».

SOBRE LA ADIVINACIÓN (191; XXXVI)[309]

161 Filodemo, *Sobre los dioses* III, cols. vii 28-viii 5, págs. 25-26 Diels

Col. vii ... si tuviera tal poder, ⟨tendría también el de⟩ hacer a todos sabios, bienaventurados y que no hubiera ningún mal, pero tal cosa atribuye debilidad y una cierta falta a lo más poderoso. Y a menudo admiten esto a consta de refutar de la idea de la divinidad, como cuando dice Crisipo en los libros *Sobre la adivinación* que la divinidad no puede saberlo todo, porque no tiene...[310]

Col. viii Tras haber asignado a la divinidad, conforme a la diferencia que le es propia, un poder absoluto, cuando se ven presionados por las refutaciones, se refugian en repetir que no hace (*sc.* la divinidad) lo que se le atribuye, porque no lo puede todo.

162 Diógenes Laercio, VII 149

Y dicen que la adivinación existe toda ella si existe también la providencia, y declaran que es, además, un arte por determinados resultados, como dice Zenón, y Crisipo en el libro segundo *Sobre la adivinación*[311], Atenodoro, Posido-

---

[309] Al menos en dos libros. Baguet, *De Chrysippi,* págs. 224-229.

[310] Diels completa la frase: «....hacer lo imposible posible». Para este argumento epicúreo contra la teología estoica y su reconocimiento de la debilidad de dios, cf. Alej. de Afrod., *Sobre el Destino* 30, pág. 200 Bruns.

[311] *SVF* I 174. Sobre el argumento de la providencia como razón suficiente de la adivinación, cf. Quint., V 7 35 *(SVF* II 1195), Tert., *Sobre el alma* 64, 11 *(SVF* II 1196). Gracias a Cicerón conocemos una demostración de la existencia de la adivinación que toma como premisas la existen-

nio en el libro doce del *Arte física* y en el quinto de *Sobre la adivinación.* Panecio por su parte dice que no tiene realidad alguna[312].

163 LACTANCIO, *Instituciones divinas* I 6[313]

En el catálogo de las sibilas, la tercera es la délfica, de la que habla Crisipo en el libro que escribió *Sobre la adivinación.*

SOBRE LAS PARTES, (192; XXXVII)[314]

164 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 41, 1081F

Pero en los libros tercero, cuarto y quinto de *Sobre las partes* establece que del tiempo presente una parte es pasado, la otra, futuro. Resulta entonces que el presente para él se divide en partes que no se dan de lo que se da, y que prácticamente ningún presente deja del tiempo, si es que el presente ninguna parte tiene que no sea futuro o pasado.

cía de los dioses y su esencia, que incluye naturalmente su atención a los hombres, cf. fr. 506.

312 Las referencias a Posidonio corresponden a los frs. 7 y 27 E.-K, respectivamente. La de Panecio al fr. 139 ALESSE.

313 Cf. *Teosofía de las Sibilas* (texto genuino), s. 1, pág. 59, 22-23 ERBSE: «La tercera es la délfica, la que nació en Delfos, sobre la cual habló Crisipo en el libro primero sobre la divinidad *(perì theótētos)*».

314 Al menos en cinco libros. En el único texto que podemos referir a este libro, Plutarco contrapone la concepción del tiempo en él expresa con la que se leía en *Sobre el vacío* (fr. 155), en el sentido de que sólo el presente «se da» *(hypárchein);* cf. también fr. 412, donde se sintetizan las concepciones atribuidas a Crisipo sobre el tiempo.

SOBRE LA LEY, UN LIBRO (193; XXXVIII)

165 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 11, 1037F[315]

Es más, según Crisipo, el impulso *(hormḗ)* del hombre es una razón que le prescribe lo que debe hacer, tal como lo escribe en su libro *Sobre la ley.* Por tanto, la repulsión *(aphormḗ)* y el evitar también forman parte del principio de la razón, mientras que la precaución *(eulábeia)* es un acto de evitar bien razonado, pues la precaución es la razón que prohíbe al sabio[316]. Así, el ser precavido es algo particular de los sabios, que no de los ignorantes[317]. Si la razón de los sabios fuera distinta de la ley, el sabio precavido tendría una

[315] El argumento de Plutarco contra Crisipo supone la definición dada al comienzo del capítulo como generalmente aceptada entre los estoicos de que la acción recta es lo que ordena la ley *(próstagma toû nómou)*; dado que el que no es sabio es incapaz de realizar acciones rectas *(katorthṓmata),* la ley no les ordena en sentido estricto nada, aunque sí les prohibe *(SVF* II 520). Plutarco considera contradictoria esta definición de ley y abunda a continuación en el contrasentido de distinguir entre una orden negativa y una prohibición *(SVF* II 171). Finalmente presenta la «instrucción elíptica», es decir, la instrucción que lleva implicada la precisión de «adecuadamente» u «oportunamente», que no se hace expresa por ser evidente, como sabe cualquiera que enseñe *(SVF* III 521). Éste es el modo en que el sabio ordena a sus siervos, lo que implica que sus órdenes son de acciones intermedias *(mésa),* no rectas. Luego, según Plutarco, no hay razón para que las leyes no ordenen también de ese modo. La cita de *Sobre la ley* continúa señalando las contradicciones de la definición a propósito del sabio, al que, a su vez, puede dictar prohibiciones. Los fragmentos *SVF* III 520 y 521 (que se corresponden, juntos, con el fr. 554 del vol. II de esta traducción) son asignados por Von Arnim, si bien tentativamente, al libro *Sobre la ley.*

[316] Para la definición estoica de la «precaución», *eulábeia,* cf. CLEM. ALEJ., *Estróm.* II 18, 79, 4 *(SVF* III 275).

[317] CIC., *Tusc.* IV 13 *(SVF* III 438).

razón en conflicto con la ley; pero si no se diferencian la ley de la razón del sabio, tenemos una ley que prohíbe al sabio hacer lo mismo que su propia precaución.

166 MARCIANO, *Instituciones* I, vol. I pág. 11, 25 MOMMSEN

Pero también exponente de la el más alta sabiduría estoica, Crisipo, comienza así el libro que escribió, *Sobre la ley*: «La ley es soberana de todas las cosas, divinas y humanas[318]. Ella debe ser supervisora, jefe y guía de lo honesto y de lo vergonzoso y, conforme a esto, medida de lo justo y de lo injusto, además, respecto de los seres vivos por naturaleza civiles[319], prescribir lo que debe hacerse y prohibir lo que no debe hacerse»[320].

SOBRE LA CONCORDIA, DOS LIBROS O MÁS (194; XXXIX)[321]

167 ATENEO, *Banquete de los eruditos* VI 267B

En el segundo libro de *Sobre la concordia*, dice Crisipo que hay una diferencia entre esclavo *(doûlos)* y criado *(oikétēs)*, pues los libertos son todavía esclavos, pero son cria-

[318] La expresión de *nómos basileús* resume uno de los centros del pensamiento político griego, cf. *v. gr.* PÍNDARO, fr. 169a SNELL-MAEHLER, citado ya por HERÓD., III 38.

[319] La frase *(phýsei politikôn zôon)* remite al célebre concepto aristotélico del hombre como «animal cívico por naturaleza», cf. ARISTÓT., *Pol.* I, 1253a. En la doctrina estoica aparece recogido por ARIO DÍDIMO, *ap.* ESTOB., II, 7, 14.

[320] Para esta expresión, cf. CIC. *Rep.* 3, 33 *(SVF* III 325). La condición natural de la justicia y la ley es un tema fndamental del *De legibus* ciceroniano, del que Von Arnim incluye amplios extractos, cf. *Sobre las leyes* I 6, 18-19 (*SVF* III 115); 12, 33 *(SVF* III 317); 15, 42-16, 44 *(SVF* III 319 y 320); II 8-12 *(SVF* III 316 y 318).

[321] Al menos dos libros. El término *homónoia* tenía un papel central en el proyecto cívico de Zenón, según SCHOFIELD, *Stoic idea of city,* págs. 46-48 y 128-129.

dos los no liberados de la propiedad. «El criado —dice— es un esclavo asignado a la propiedad»[322].

SOBRE EL IMPULSO (195; XL)[323]

168 Epicteto, *Disertaciones* I 4, 14

Epicteto, después de haber nombrado poco antes a Crisipo, dice: «Toma el tratado *Sobre el impulso* y apréndelo como lo aprendí yo».

SOBRE LA SUSTANCIA (196; XLIII)[324]

169 Galeno, *De los elementos* I, 9, I, pág. 487 Kühn

Aristóteles en *Sobre el cielo* y *Sobre la generación y la corrupción* elabora sus argumentos sobre los elementos, como Crisipo en *Sobre la sustancia*[325].

---

[322] La distinción entre diferentes modos de la ausencia de libertad están ampliamente testimoniados en la doxografía estoica. Dióg. Laerc., VII 122 (*SVF* III 355), distingue al respecto tres tipos de esclavitud: la que podemos llamar genérica, como privación de la acción autónoma *(stérēsis autopragías)* y dos que acumulan sucesivamente los rasgos de subordinación *(hypótaxis)* y propìedad *(ktē̂sis)*, que dan cuenta de la condición del liberto, y el criado o siervo, que, además de subordinado al amo, es parte de su propiedad. Otra reflexión de Crisipo sobre la esclavitud aparece en el fr. 549, de obra indeterminada.

[323] Cf. también en el fr. 21 de *Definiciones por géneros*, por el que sabemos que en esta obra definía el apetito *(órexis)*, como género del deseo *(epithymía)*, del mismo modo que en aquella obra. Mencionado tal vez también en Epict., IV 4, 16: «Si leemos los tratados sobre el impulso, no para ver qué se dice, sino para no errar en ellos... ».

[324] Al menos en tres libros. Para el sentido estoico de sustancia, diferente del aristotélico, cf. fr. 259.

[325] Sobre estas obras de Aristóteles como contexto de la doctrina estoica sobre los principios, cf. Hahm, *Origins*, págs. 35-38.

170 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 37, 1051B-C

Además, aun tras haber escrito muchas veces que nada hay imputable ni reprochable en el mundo, dado que todas las cosas son conducidas según la naturaleza mejor, ocasionalmente admite, a su vez, ciertos descuidos imputables y no sobre cosas pequeñas o de poca monta. Por ejemplo, en el libro tercero *Sobre la sustancia*, cuando menciona que a las personas buenas y virtuosas les ocurren ciertas cosas de ese género, dice: «¿Es acaso por ciertos descuidos, como cuando en las grandes casas se pierde algo de salvado o algunos granos de trigo, aunque el conjunto está bien administrado? ¿O es porque hay algún espíritu imperfecto asignado a tales sucesos, a quien suceden y deben ser imputados los descuidos[326]?» Dice que también es mucho lo que de necesidad entra en la mezcla[327]. Pues bien, dejo a un lado, por ser de la más grande ligereza, lo de comparar con la pérdida de salvado semejantes sucesos a hombres buenos y virtuosos, como la condena de Sócrates o que Pitágoras fuera quemado vivo por los partidarios de Cilón, o los asesinatos de Zenón a manos del tirano Demilo y de Antifonte a manos de Dionisio tras hacerlo torturar[328]. Pero que la providencia haga semejantes encargos a espíritus imperfectos, ¿cómo no se va a entender como una acusación a la divinidad?

---

[326] Sobre la existencia de los demones malvados, cf. fr. 497.

[327] Cf. PLATÓN, *Tim.* 47c-48a.

[328] La muerte de Zenón de Elea a manos del tirano Demilo fue muy famosa en la Antigüedad como ejemplo de entereza filosófica, cf. DIÓG. LAERC., IX 26-27 (fr. A 1 DK) y PLUT., *Col.* 1126D. La noticia del ataque de los partidarios de Cilón contra los pitagóricos la conocemos también por PLUT., *Sobre el genio de Sócrates* 583A, aunque no menciona la muerte del propio Pitágoras. El Antifonte mencionado es probablemente el tragediógrafo de ese nombre citado por ARISTÓT., *Ret.* II 1385a.

SOBRE LAS PASIONES, EN CUATRO LIBROS (197; XLIV)[329]

171 GALENO, *Sobre la localización de las enfermedades* III 1, VIII, pág. 138 K.

Sin embargo decía yo que semejantes cuestiones son de carácter más teórico, pues teórico es, en realidad, todo aquello que, yendo más allá de la utilidad, considera la naturaleza de los hechos, su cualidad según su propia esencia[330]. Así, el filósofo Crisipo escribió un libro terapéutico acerca

[329] Reconstrucción a partir de las citas *verbatim* en *SVF* III, págs. 110-133. Cf. BAGUET, *De Chrysippo,* 285-315; BRÉHIER, *Chrysippe,* págs. 48-51; STEINMETZ, «Stoa», pág. 591; FILLION-LAHILLE, *Le 'De ira' de Sénèque,* págs. 73-118 y TIELEMAN, *Chrysippus 'On Affections'*, quien incluye un completo esquema de la asignación de las fuentes a los respectivos libros en págs. 325-326. La obra se componía de cuatro libros, de los cuales los tres primeros eran de carácter teórico-dialéctico *(logiká).* El primero revisaba la definición doble de *páthos* según Zenón; en los dos siguientes revisaban las dificultades *(aporíai),* y refutaba otras propuestas psicológicas, pero sólo tenemos fragmentos asignables a los libros primero y segundo; cf. sin embargo FILLION-LAHILLE, *Le 'De ira' de Sénèque,* págs. 80-81. El cuarto (conocido independientemente con el nombre de *Terapéutico* o *Ético)* era de carácter práctico y se dedicaba a la cura de las pasiones valiéndose de la analogía estricta, ya establecida en los primeros libros, entre filosofía y medicina. Dado que pudo estar pensado para una circulación independiente, el *Terapéutico* recogía muchos de los contenidos teóricos de los primeros libros. Sobre la mediación posidoniana de los fragmentos conocidos por Galeno, cf. TIELEMAN, *ibid.* págs. 197-287 *e* Introducción, págs. 88-91. Véase además el fr. 21, incluido en la obra *Definiciones por géneros* a Metrodoro (núm. 129 H.-G.), donde se asigna a esta obra la definición de «deseo» *(epithymía)* como un tipo 'apetito' (*órexis).*

[330] «Teóricos» traduce *logiká*. Sobre el sentido el término en Galeno y en CIC., *Tusc.* IV 33 (donde se refiere con él no a las partes de la obra sino al estilo exento de adornos de la exposición estoica, a diferencia de los peripatéticos), cf. TIELEMAN, *Chrysippus 'On Affections',* págs. 90-94.

de las pasiones del alma, del que nos servimos especialmente para su curación, y los otros tres que contienen indagaciones teóricas.

172 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 7, 52, pág. 348, 27-31 DE LACY

Pero no sólo en este libro *(sc.* el libro primero *Sobre el alma)* pasó completamente en silencio los argumentos de Platón, sino también en todos sus libros de *Sobre las pasiones*, tanto los tres teóricos como aquel que por su carácter específico está separado de aquéllos, con el título de *Terapéutico* o *Ético.*

173 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 6, 44-45, pág. 336 DE LACY

En efecto, no hay que fijarse en si el tratado ocupa muchos libros, sino atender al número y la magnitud de las doctrinas que estamos considerando y examinar con cuidado si sobre los mismos asuntos cabe hablar más brevemente sin dejar algo importante, como se puede averiguar a partir de lo escrito por Crisipo en su obra *Sobre las pasiones.* En efecto, habiendo escrito cuatro grandes libros, tan extensos que cada uno de ellos dobla a uno de los nuestros, sin embargo en dos libros enteros no podemos saber su opinión acerca de las pasiones del alma.

174 CICERÓN, *Tusculanas* IV 5, 9[331]

Porque Crisipo y los estoicos, en sus discusiones acerca de las turbaciones de alma, se ocupan por lo general en dividirlas y definirlas, pero dedican una pequeñísima parte a

[331] Este pasaje abre una extensa presentación de la doctrina estoica de las pasiones (IV 5, 9-14, 33, donde retoma la imagen del avanzar a remos para caracterizar el lento proceder dialéctico), cuyo origen crisipeo es ge-

tratar el modo de curar el alma para que no sea turbada por las pasiones, los peripatéticos, por el contrario, aplican muchos remedios a aplacar las almas, y pasan por alto los espinosas cuestiones de dividir y definir. Te preguntaba, entonces, si desplegaba las velas del discurso inmediatamente o lo remolcábamos primero un poquito con los remos.

175 PLUTARCO, *Sobre la virtud moral* 3, 441C-D[332]

Todos ellos *(sc.* los estoicos) están de acuerdo en suponer que la virtud es una cierta disposición *(diáthesis)* del principio director del alma y una capacidad generada por la razón, o, más bien, que es ella misma razón acordada, segura e infalible[333]. Y piensan que la parte pasional e irracional del alma no se distingue de la racional por una determinada diferencia y por naturaleza, sino que la misma parte del alma, a la que llaman mente y principio director, al desviarse completamente y transformarse en pasiones y cambios de estado o disposición, se hace vicio y virtud. Y que no tiene en sí nada irracional, pero se dice irracional cuando, por el exceso del impulso, que se hace fuerte y consigue dominar,

---

neralmente reconocido, aunque no se puede determinar si Cicerón consultó directamente la obra del estoico o si recurrió a un resume o un epítome, propio o ajeno (cabe que hiciera ambas cosas), cf. FILLION-LAHILLE, *Le de ira de Senèque*, y, en especial, el detallado análisis de TIELEMAN, *Chrysippus 'On Affections'*, págs. 288-320. La elaboración que hace Cicerón del estoicismo en estos libros sin traicionar en nada su vocación académica ha sido objeto de tratamiento detallado por LEVY, *Cicero Academicus,* págs. 445-494, y J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, París, 1981, págs. 243-314.

[332] Plutarco ha hecho relación de las diversas opiniones sobre la esencia de la virtud y su número, citando a Menedemo, Aristón, Zenón y Crisipo, cf. frs. 533-534, para el texto pertinente a estos dos últimos.

[333] Sobre la definición de virtud como *diáthesis*, cf. DIÓG. LAERC., VII 89 *(SVF* III 197) y ESTOB., II 7, 5d *(SVF* III 197).

se deja llevar a algo absurdo, en contra de lo que la razón obliga[334]. De hecho, la pasión es razón perversa e intemperante, proveniente de un juicio vil y erróneo que ha adquirido cierta vehemencia y vigor.

176 Plutarco, *Sobre la virtud moral* 7, 446F[335]

Pero algunos dicen que la pasión no es otra cosa que la razón, y que no existe entre ambas diferencia ni antagonismo, sino que se trata de cambio *(tropḗ)* de un solo principio racional hacia alguna de las dos[336], la cual se nos oculta debido a que el cambio es repentino y veloz, pues no vemos que por naturaleza es con la misma parte del alma con la que deseamos y cambiamos de opinión, nos encolerizamos y tememos, somos llevados por placer a la vergüenza y, llevada el alma a su vez, nos recobramos. De hecho, el deseo, la ira, el miedo y todas esas cosas son opiniones y juicios perversos que no se producen en una parte del alma, sino que son inclinaciones, cesiones, asentimientos, impulsos y, en suma, actividades del principio director que varían en breves instantes, a la manera de las carreras repentinas de los niños, que son bruscas e impetuosas pero también inestables e inseguras a causa de su debilidad[337].

---

[334] Para la expresión de «razón que obliga», *lógos hairôn*, cf. Platón, *Parm.* 141d y Marco Aurelio, II 5.

[335] Plutarco ha desarrollado ampliamente la experiencia del conflicto interior, sobre todo a propósito de la incontinencia *(akrasía)* a diferencia de la intemperancia *(akolasía)*, como evidencia de la existencia de partes diferentes en conflicto en el alma.

[336] El término *tropḗ* («giro», «vuelta»), para designar el cambio que se produce en el alma y que es causa de las pasiones, aparece en Diog. Laerc., VII 158 (recogido por Von Arnim en *SVF* II 766, entre los textos referidos al sueño), Marco Aurelio, XI 19, y Sén., *Sobre la ira* I 8, 3 (quien usa el término *mutatio).*

[337] Plutarco se sirve del mismo ejemplo en términos muy parecidos en *Sobre el refrenamiento de la ira* 10, 458D.

177 PLUTARCO, *Sobre la virtud moral* 9, 449C[338]

Vencidos por la fuerza de los hechos, dicen ellos mismos *(sc.* los estoicos) que no todo juicio es una pasión, sino aquel que mueve un impulso violento y excesivo, y en ese sentido reconocen que, en nosotros, una cosa es lo que juzga y otra lo que sufre, del mismo modo que una cosa es lo que mueve y otra lo que es movido. Y el propio Crisipo, cuando en muchos lugares define la firmeza y la continencia como disposiciones a seguir una elección racional, se ve forzado por los hechos a admitir que lo que sigue en nosotros es distinto de aquello a lo que sigue, cuando es convencido, o a lo que, a su vez, se opone, si no es convencido.

178 DIÓGENES LAERCIO, VII 111

Los estoicos piensan que las pasiones son juicios, según dice Crisipo en su obra *Sobre las pasiones,* de modo que la avidez por el dinero es la opinión de que el dinero es algo honesto, y lo mismo habrá que decir de la embriaguez, del libertinaje y las demás pasiones[339].

179 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 1, 14-17, pág. 238, 1-23 DE LACY[340]

Así pues, a lo largo del primer libro de *Sobre el alma,* 14
Crisipo no sólo no niega que existan las facultades apetitiva e impulsiva del alma, sino también enseña cuáles son sus afecciones y las asigna a un único lugar del cuerpo. Sin em-

[338] Sigue el fr. 191 de *Sobre las pasiones.*

[339] En sentido riguroso, las aficiones excesivas que Diógenes enumera se cuentan entre las enfermedades *(nósoi)* y dolencias *(arrōstḗmata)* que derivan de la disposición inveterada del alma sometida con frecuencia al movimiento pasional, cf., *infra,* fr. 187.

[340] Galeno acaba de citar por extenso a Crisipo para demostrar que, en realidad, acepta la partición del alma platónica.

bargo, a lo largo de *Sobre las pasiones,* tanto en los tres libros donde desarrolla las indagaciones teóricas sobre el tema, como en el *Terapéutico,* o *Ético,* como algunos lo titulan, no se presenta con la misma opinión, sino, por un lado, escribiendo ambiguamente[341] y, por otro, como opinando que no hay facultad alguna del alma, ni desiderativa ni iras-
15 cible. En efecto, al interpretar las definiciones de la pasión, implica la existencia de cierta fuerza irracional en el alma, que es la causa de las pasiones, como mostraré en breve cuando comente sus palabras. Pero, a continuación, se pregunta si las pasiones son juicios o consecuencias de juicios, tomando clara distancia de las enseñanzas de Platón, el cual no mereció ser mencionado ni siquiera al comienzo, en la
16 división del problema. Pues bien, esto es lo primero que se le podría reprochar, su error en el defecto de la división, pues una pasión, como el amor, o es un juicio, o la consecuencia de un juicio, o es un movimiento que deriva de la capacidad cupitiva. Del mismo modo, la ira es un juicio, o cierta pasión irracional consecuencia de un juicio o el mo-
17 vimiento violento de la facultad irascible[342]. Pero él, aunque el problema admite la división en tres, no lo trata de esa forma, e intenta demostrar que es mejor considerar las pasiones juicios y no consecuencias de juicios, olvidando que en el primer libro de su obra *Sobre el alma* había escrito que el amor es un movimiento de la facultad desiderativa, y el odio, de la irascible.

[341] Literalmente, «como asumiendo las dos posiciones» *(epamphoterízōn),* conducta que se suele reprochar a Crisipo.

[342] Sobre esta modo de dividir el problema, que constituye un principio findamental de la exégesis de Galeno, cf. TIELEMAN, *Chrysippus' 'On Affections'*, págs. 26-29.

180 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón*, IV 4, 5-8, pág. 250, 27-252, 19 De Lacy

Una exigencia de este tipo es la que hace Crisipo cuando 5
dice que las pasiones del alma surgen sin juicio, pero nos
pide que entendamos que surgen con juicio y son juicios; y
cuando *(sc.* dice) que están privadas de razón y son irracio-
nales las que ni son irracionales ni se dan en ninguna poten-
cia irracional del alma, sino en la que razona, y son raciona-
les, pues es tarea de aquélla el juzgar; y cuando *(sc.* dice) 6
que es desobedeciendo y apartándose de la razón, pero que
no busquemos ninguna otra facultad del alma por cuyo mo-
vimiento pueden surgir las pasiones de manera desobediente
a la razón, pues, no hay tal facultad, como algunos filósofos
creen cuando le dan el nombre de 'desiderativa' e 'irasci-
ble', dado que el principio rector del hombre es en su con-
junto racional. Ciertamente, si alguien trata una cuestión de 7
memoria conforme a la ocasión, lo mejor para él sería, sin
duda, hacer uso de los vocablos de manera bien definida y
clara, pero, con todo, serán perdonables sus fallos. Pero que
alguien que anuncia que emprende la redacción de un trata-
do científico y teórico denomine cierto movimiento «deso-
bediente a la razón», y nos pida que entendamos que el tal
movimiento es o bien racional o bien que se ha apartado de
la razón, pero que no es otra cosa sino razón y un juicio él
mismo, no sé si puede dejar de merecer la mayor repren-
sión. Aunque no permite *(sc.* Crisipo) que 'avergonzarse' 8
(aischýnesthai) y 'sentir pudor' *(aideîsthai)* sean sinónimos,
ni 'sentir placer' *(hḗdesthai)* y 'alegrarse' *(chaíresthai)*, sino
que se exige a sí mismo ser absolutamente preciso en los es-
critos, hasta en el significado de los términos, lo que un po-
co antes decía que no derivaba de la razón y el juicio, dice
más adelante que se constituye en la razón y el juicio, y eso
que le era posible, de un lado, escapar de todas estas sino-

nimias tan fuera de lugar, al tiempo que forjadas contra el uso del griego y, de otro, precisar y articular su discurso con términos griegos y claros.

181 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 2, 8-27, págs. 240, 10-242, 12 DE LACY

8 Pero no sólo en este respecto se contradice claramente consigo mismo *(sc.* Crisipo), sino al escribir sobre las definiciones de cada pasión, cada vez que dice que se trata de un movimiento irracional *(álogon)* y contrario a la naturaleza, y un impulso *(hormḗ)* excesivo, pero, a continuación, al explicar 'irracional', repite que significa lo privado de razón y juicio, y toma como ejemplo de un impulso inmoderado a los que corren impetuosamente. Ambas posiciones, en efecto, contradicen la afirmación de que las pasiones son juicios,
9 pero lo veremos con más claridad si citamos sus propias pa-
10 labras. De una parte se expresa de la siguiente manera: «En primer lugar, es necesario tener en mente que el animal racional sigue, por naturaleza, a la razón, y se comporta con-
11 forme a la razón, como si de un guía se tratara. A menudo, sin embargo, puede dejarse llevar de otro modo hacia algo o lejos de algo, empujado en exceso de forma desobediente a la razón y, conforme a este movimiento *(phorá),* están las dos definiciones: el movimiento desviado de la naturaleza que sobreviene de ese modo irracionalmente y el exceso en
12 los impulsos. En efecto, ese 'irracional' debe ser tomado como desobediente a la razón y que ha rechazado la razón, conforme al cual movimiento acostumbramos a decir que alguien 'se ve empujado', y que 'se deja llevar sin razón ni juicio'. Con ello, ⟨en efecto, no⟩[343] nos referimos a que se conduce como si fuera erradamente y sin considerar algo

[343] Suplemento de De Lacy.

conforme a la razón, sino más bien según el movimiento
que describe, puesto que el ser viviente dotado naturalmente
de razón está inclinado a moverse no según su alma, sino
según la razón».

Ahí termina uno de los pasaje de Crisipo donde se expo- 13
ne la primera de las definiciones de la pasión. La que queda,
donde expone la otra definición, sigue a continuación en el
primer libro de *Sobre las pasiones,* y aquí te la voy a expo-
ner ya: «En ese sentido se dice también el exceso del impul- 14
so, porque sobrepasa la proporción *(symmetría)* propia y na-
tural de los impulsos. Lo que estoy diciendo quedará más 15
comprensible con los ejemplos siguientes: al caminar con-
forme al impulso, el movimiento de las piernas no excede,
sino que se corresponde en cierto modo con el impulso, de
modo que una se detiene, cuando quiere, o cambia el paso.
Pero, en cambio, en el caso de los que corren ya no ocurre 16
tal, sino que el movimiento de las piernas excede el impul-
so, de modo que se deja llevar y no es posible cambiarlo
obedientemente, una vez que se ha comenzado a ir de ese
modo. Yo pienso que algo parecido le ocurre también a los 17
impulsos, porque se sobrepasa la proporción conforme a la
razón, de modo que cuando procede el impulso no es ya
obediente a ella, si bien el exceso en el caso de la carrera se
dice respecto del impulso y, en el caso del impulso, respecto
de la razón. La proporción del impulso natural es la confor- 18
me a la razón, y en tanto ella lo exija. Precisamente por esto,
cuando la superación sucede conforme a esto y de ese mo-
do, se dice que el impulso es excesivo, contrario a la natura-
leza y un movimiento irracional del alma».

Éstos son los pasajes de Crisipo. Indagemos más riguro- 19
samente cada uno de ellos, empezando por el primero, en el
que explica en qué sentido se dice que la pasión es «irracio-
nal» y «movimiento del alma contrario la razón». Puesto 20

que (*sc.* Crisipo) sabe que existen dos significados de la palabra 'irracional' (*álogon*), de los cuales pretende que uno sólo se muestra en la definición, el de 'privado del juicio', hizo bien en no dejar ambigüedad ninguna, sino que él mismo, tras mostrar que el impulso pasional es irracional, afirma que lo es en la medida en que se ha apartado de la razón,
21 desobedece a la razón y sucede privado del juicio. Ahora bien, al afirmar que se ha apartado de la razón, excluyó la existencia de un movimiento irracional conforme a la pasión
22 de los seres inanimados y de los animales irracionales. Se mueve, en efecto, ocasionalmente la piedra y el leño, y los demás seres inanimados, pero no como algo que se aparta de la razón o la desobedece. Pues para aquello que en principio no participa del obedecer y seguir a la razón, ¿cómo podría eso desobedecer o estar apartado de la razón? Sino que se diría con razón que no tiene uso de la razón en gene-
23 ral; pues desde que 'está apartado' y 'desobedece' se dirá de aquello que tiene en su naturaleza seguir y obedecer, aunque contra su naturaleza se deje llevar ocasionalmente en otro sentido. Demuestra a partir de tales cosas que ni en los inanimados ni en los animales irracionales se da pasión del
24 alma alguna. Pero cuando escribe que el movimiento según la pasión sobreviene en ausencia de razón y de juicio, y añade a continuación «no si se deja llevar erradamente y sin considerar algo conforme a la razón», y «de manera apartada y rebelde a ella», distingue muy oportunamente las pa-
25 siones de los errores. Los errores son, efectivamente, juicios perversos, razón engañada de la verdad y errada. La pasión, en cambio, no es nada errado ni desacertado según el razonamiento, sino que es un movimiento del alma desobediente
26 a la razón. Pues aquel que por salvar a su patria no tiene en consideración la vida de sus hijos y los entrega a otros para que los degüellen o asume el mismo la tarea del degollarlos,

hace eso atendiendo a una apariencia de lo que es honesto y un determinado razonamiento. Pero Medea, a su vez, no só- 27
lo no es persuadida por razonamiento alguno de matar a sus hijos, sino que, por el contrario, en todo lo que toca al razonamiento, dice que comprende el mal que va a cometer, pero que la ira es más fuerte que sus deliberaciones, es decir, que la pasión no está sometida ni obedece ni sigue a la razón como a un señor, sino que se sacude las riendas, se aparta y desobedece a la orden, como si fuera acción o afección de alguna otra facultad distinta, no la racional[344].

182 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 5, 3-6, pág. 260, 8-15 DE LACY

No sólo los demás, sino tampoco el mismo Crisipo, en el 3
tratado *Sobre las pasiones,* echa el ancla[345] de manera firme en opinión alguna, sino que vacila como si estuviera en una tempestad. En efecto, ahora viene a decir que las pasiones se 4
generan en total ausencia de la razón, y luego dice que provienen de una única facultad racional, de modo que, por ello, no es posible encontrarlas en los animales racionales; y que se generan en ausencia del juicio y, después, que son juicios. Incluso llega a decir que los movimientos que se 5
dan según las pasiones ocurren de modo casual, lo cual, si se examina con atención, equivale a decir que no tienen

---

[344] Los ejemplos de Agamenón y de Medea, cuyos crímenes habían surtido de abundante materia a los trágicos, especialmente a EURÍPIDES, cuya *Medea* fue objeto por parte de Crisipo de especial atención. El texto alude al debatido verso 1079 de la tragedia. La figura de Agamenón sometida al debate moral sobre el sacrificio de su hija es la que conocemos sobre todo por la *Ifigenia en Áulide* de EURÍPIDES, uno de cuyos versos aparece elaborado en el fr. 592, de atribución dudosa.

[345] Seguimos la corrección de Müller que acepta de Lacy, de *hormízei,* «echa el ancla», en lugar de *horízei,* «define».

6 ninguna causa *(aitía)*[346]. A los pasajes que he citado hace poco añade a continuación: «Propiamente al género de las pasiones se asigna también como definición la agitación *(ptoía)*, por el agitarse y el dejarse llevar de manera azarosa»[347].

183 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 2, 1-7, pág. 238, 24-240, 10 DE LACY

Así como en esto se olvidó *(sc.* Crisipo) de lo que él mismo ha escrito y no se avino a rebatir las enseñanzas de los antiguos filósofos, del mismo modo también en las definiciones de las pasiones genéricas que ha establecido como primeras se aleja definitivamente de la opinión de esos filósofos, al definir que la pena *(lýpē)* es la opinión reciente de la presencia de un mal, el miedo, la expectación de un mal, y el placer, la opinión reciente de la presencia de un bien.
2 Menciona, en efecto, directamente sólo la parte racional del alma, dejando a un lado la parte desiderativa y la irascible, pues piensa, de hecho, que la opinión y la expectación están
3 en la parte racional sólo. Sin embargo, en la definición del deseo *(epithymía),* que él llama «apetito irracional» *(órexis álogos)*, alude de alguna manera, por lo menos verbalmente, a la facultad irracional del alma, aunque también ahí se aparta

[346] Uno de los argumentos más esgrimidos por los estoicos en su polémica antiepicúrea, especialmente en lo referente a la teoría de la deflexión espontánea de los átomos, el *clinamen* de los del Jardín, se refiere a lo absurdo de la existencia de un movimiento sin causa, una *kínēsis anaítios.* Galeno busca resaltar la incoherencia de estas afirmaciones de Crisipo con sus críticas contra Epicuro.

[347] Cf. *ibid.* V 1, 10-11, pág. 294, 17-20 DE LACY: «De los estoicos, algunos son a tal punto aficionados a las disputas, que después de haber dicho que las pasiones son facultades lógicas, aseguran que los animales irracionales no participan de ellas, y la mayoría afirma que ni siquiera los niños, porque es evidente que tampoco éstos poseen facultades lógicas».

durante la explicación, si es que el apetito, del que habla en
su definición, es también un movimiento del alma racional.
Al menos lo define como un impulso racional hacia lo que 4
complace en la medida conveniente.

Ciertamente, en estas definiciones considera que las pa-
siones son impulsos, opiniones y juicios, pero en algunas de
las que siguen escribe cosas que mejor se avienen con las te-
sis de Epicuro y Zenón que con sus propias doctrinas. Así, 5
define la pena como un encogimiento por algo que se cree
que debe ser evitado, y el placer como una elación por algo
que debe ser escogido, y tanto las encogimientos como las 6
elaciones —así como las contracciones y las efusiones, pues
también éstas las menciona[348]—, son afecciones propias de la
facultad irracional del alma que siguen a las opiniones. Tal es
la esencia de las pasiones en Epicuro y Zenón, y no en Crisi-
po. Por eso me asombra que un hombre, que pretende dar una 7
enseñanza teórica al tiempo que rigurosa, no sea riguroso.

184 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 1, 4, pág. 292, 17-20 DE LACY

Crisipo, en el primer libro de su obra *Sobre las pasiones,* intenta demostrar que las pasiones son juicios de la parte racional del alma, pero Zenón pensaba que las pasiones no

---

[348] Los cuatro términos de *meíōsis*, *éparsis*, *systolḗ* y *diáchysis*, describen físicamente los cuatro movimientos del alma, que es en definitiva *pneûma* en determinada tensión, cuyo carácter irracional o racional determina su condición pasional. En el resto de las fuentes aparecen los términos *ékklisis* y *órexis*, en lugar de *meíōsis* y *diáchysis*, para describir las diferentes pasiones (cf. DIÓG. LAERC., VII 115 = *SVF* III 431). Este último es usado por PLUTARCO, *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente, según Epicuro* 9, 1092B en su refutación de Epicuro (cf. fr. 410 USENER). Es evidente que la referencia a Epicuro es intencionadamente polémica, además de, como indica ISNARDI, pág. 457 nota 238, imprecisa. Sobre estos movimientos del alma además, cf., *infra,* fr. 185 y nota.

son los juicios mismos, sino las contracciones y efusiones, elaciones y depresiones del alma que siguen a aquéllos[349].

185 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón,* IV 3, 1-9, pág. 247, 36- 248, 32 DE LACY

Pero cuando se pone a indagar si hay que considerar que
las pasiones son determinados juicios o siguen a los juicios,
se aparta en ambos casos de los antiguos, pero más todavía
2 en tomar la opción peor. Pues contradice a Zenón, a sí mis-
mo y a muchos otros de los estoicos que consideran que no
son las pasiones los juicios mismos del alma, sino las con-
tracciones, depresiones, punzadas, elaciones y efusiones que
3 les siguen. Posidonio, por su parte, se apartó por completo
de ambas opiniones, pues no las considera ni juicios ni que
sigan a los juicios, sino que considera que las pasiones na-
cen de la facultad irascible y de la desiderativa del alma,
4 ateniéndose por completo a la doctrina antigua. Y pregunta
a Crisipo en no pocos pasajes de su propio tratado *Sobre las
pasiones,* cuál es la causa del impulso excesivo, pues la ra-
zón no podría excederse más allá de sus propias acciones y
5 medidas. Es evidente, por tanto, que la causa de ese exce-
derse más allá de las medidas de la razón es una parte irra-
cional diferente *(sc.* de la racional), como la causa de que la
carrera sobrepase la medida de la voluntad es el peso del
cuerpo[350].

---

[349] *SVF* I 209. Sigue el fr. 152 E.-K. de POSIDONIO, donde Galeno afirma que el filósofo de Rodas difería de Zenón y Crisipo y se adhería a la opinión de Platón de que las pasiones son movimientos de partes específicas del alma. Los términos de estos cuatro movimientos del alma *(systolḗ, chýsis, éparsis, tapeínōsis)* coinciden, en general, con los que aparecen en el fr. 185, donde el término *tapeínōsis* aparece sustituido por *meíōsis*, 'encogimiento', y en el fr. 192 (donde se añade *dêxis*).

[350] Fr. 34 E.-K.

Lo sorprendente no es si Crisipo contradice a mucha 6 gente, como tampoco lo es que haya errado de la verdad —hay que perdonarle, como hombre que es, que se equivoque—, sino que de ninguna manera intentó refutar lo dicho por los antiguos, y que es incoherente consigo mismo, porque ya opina que las pasiones sobrevienen sin el concurso de la razón ni el juicio, ya dice no sólo que siguen a un juicio, sino que son eso mismo, juicios. Pues sostener que la 7 pasión nada tiene que ver con un juicio es exactamente lo opuesto a decir que es un juicio, a menos que, por Zeus, alguien viniera en su ayuda y dijera que el término 'juicio' tiene varios significados y, en la interpretación de esta definición, juicio significa 'examen cuidadoso', con lo que 'sin juicio' es igual a 'sin un examen cuidadoso'. Ahora bien, cuando dice que las pasiones son juicios, llama 'juicios' a los impulsos y los asentimientos. Pero, si se admite esto, la 8 pasión será un asentimiento excesivo y, de nuevo, Posidonio preguntará la causa por la cual se vuelve excesivo, además del gigantesco error cometido por Crisipo en su enseñanza. En efecto, si la validez de esta doctrina radica en el hecho 9 de clarificar el equívoco y mostrar en qué sentido el significado es, por un lado, que las pasiones surgen sin juicio y, por otro, que las pasiones son juicios, esto no lo ha hecho él (*sc.* Crisipo) en ninguno de los cuatro libros que escribió sobre las pasiones, ¿cómo no va a ser justo censurarlo?

186 CICERÓN, *Tusculanas* IV 5, 11-6, 14[351]

Ésta, pues, sea la fuente (*sc.* Platón y Pitágoras), pero, con todo, en la descripción de estas perturbaciones nos serviremos de las definiciones y particiones de los estoicos,

[351] En el párrafo anterior Cicerón ha aclarado que la traducción de *perturbatio* es la que más adecuada le parece para el griego *páthos*, frente a la de *morbus* (ya ha dado una indicación semejante en *Tusc.* III 4, 7). Toma

quienes me parecen versados en el problema de la manera más afinada.

11 Así pues, ésta es la definición de Zenón, que la perturbación, que él llama *páthos*, es movimiento del alma apartada de la razón contra la naturaleza. Algunos, más brevemente, dicen que la perturbación es impulso demasiado violento, y entienden que es demasiado violento aquel que se aparta más del equilibrio de la naturaleza. Entienden que las subdivisiones de las perturbaciones derivan de dos presuntos bienes y de dos presuntos males, de modo que son cuatro: de los bienes, deseo *(libido)* y júbilo *(laetitia),* de suerte que el júbilo es de los bienes presentes, y el deseo, de los futuros; y consideran que nacen de los males el miedo *(metus)* y la tristeza *(aegritudo),* el miedo, de los futuros, la tristeza, de los presentes, pues aquello cuya venida se teme nos causa
12 tristeza al presentarse. A su vez, el júbilo y el deseo se dan en la opinión de los bienes, como quiera que el deseo, seducido e inflamado, se vea arrastrado hacia aquello que parece un bien, y el júbilo, en la idea de que ya ha conseguido algo deseado, se exalte y desborde. Pues por naturaleza todos los seres persiguen aquello que les parecen bienes y rehuyen los contrarios, razón por la cual, tan pronto como nos sale al paso la imagen de cualquier cosa que parezca un bien, la naturaleza misma nos impulsa a conseguirla. Cuando esto se hace de manera equilibrada y prudente, los estoicos llaman a este tipo de inclinación *boúlesis*, y nosotros lo llamamos 'voluntad' *(uoluntas)*. Piensan ellos que ésta no se da sino en el sabio, y la definen así: es la voluntad la que desea algo

como referencia, además, la psicología dualista que hace remontar a Platón y Pitágoras, aunque, a diferencia de Galeno, no parece ver incompatibilidad entre esta psicología platónica y la unitaria psicología estoica extremada por Crisipo, sobre lo cual cf. TIELEMAN, *Chrysippus' 'On Affections'*, esp. págs. 190-196.

según la razón. Pero lo que es incitado en contra de la razón de manera demasiado violenta, es el deseo o el ansia desenfrenada que se encuentra en todos los estúpidos. Igualmente, 13
cuando nos vemos movidos como si estuviéramos en algún bien, esto sucede de dos maneras, pues cuando el alma se mueve conforme a la razón de manera tranquila y equilibrada entonces aquello se llama alegría, pero cuando el alma se exalta de manera vana y desenfrenada, entonces puede llamarse júbilo desaforado y excesivo, que definen así: elación del alma sin la razón. Y puesto que del modo en que nos inclinamos hacia los bienes así rechazamos los males, el apartamiento que se hace con la razón llámese cautela *(cautio),* y entiéndase que se da sólo en el sabio; pero el que se da sin la razón y con un ánimo abatido y quebrantado, llámese miedo. Pero no hay afección alguna del sabio referida a un 14
mal presente, hay tristeza de los estúpidos, y se ven afectados por ella porque los tienen por males, se abaten y contraen al no obedecer a la razón. Así que ésta es la primera definición: sea la tristeza contracción del alma enfrentada a la razón. Y así son cuatro las perturbaciones y tres los equilibrios *(constantiae),* pues no se opone a la tristeza ningún equilibrio.

Pero consideran que todas las perturbaciones suceden por el juicio y la opinión, por ello las definen más ajustadamente para que se entienda no sólo cuán viciosas son, sino hasta qué punto están en nuestro poder. Así, la tristeza es la opinión reciente de un mal presente, en la que parece correcto abatir y contraer el alma, el júbilo la opinión reciente de un bien futuro, en el que parece acertado exaltarse; el miedo la opinión de un mal inminente que parece insoportable, y el deseo la opinión de bien por venir que se quiere ya presente y a nuestra disposición. Pero no hacen consistir las 15
perturbaciones sólo en los juicios y opiniones que he dicho

que son las perturbaciones, sino que también son aquello que es producido por las perturbaciones. Así, la tristeza produce como una cierta mordedura de dolor, el miedo, una cierta retirada y huida del alma, el júbilo, un regocijo desbordado y el deseo, una apetencia desenfrenada. Respecto de la opinión que hemos incluido en todas las definiciones primeras, piensan que es un asentimiento débil[352].

187 CICERÓN, *Tusculanas* IV 7, 16-9, 22

16 Pero a cada perturbación particular se asignan muchas partes subordinadas del mismo género, como a la aflicición, la envidia —de este término poco usual hay que servirse por cuestiones didácticas, porque la envidia no se dice sólo de aquel que envidia, sino también de aquel que es envidiado[353]—, la rivalidad, la maledicencia, la compasión, la angustia, el luto, la congoja, la tribulación, el sufrimiento, el lamento, la inquietud, la incomodidad, el abatimiento y la desesperación, así como todo lo de ese género. Al miedo, por su parte, están subordinadas la pereza, la vergüenza, el terror, el temor, el pavor, el espanto, el desaliento, la aprensión; al placer, la malevolencia que disfruta con el mal ajeno, el deleite, la ostentación y similares; y al deseo, la ira, la irritación, el odio, la enemistad, la discordia, la insaciabilidad, el ansia, y demás de ese género.

Y las definen del siguiente modo. La envidia dicen que es la aflicción que se experimenta a causa de la prosperidad
17 de otro que en nada perjudica al que envidia. Pues si alguien

[352] Para esta definición de opinión en contexto ético, cf. ESTOB., II 7 10 (*SVF* III 378, del epítome de Ario Dídimo), que presenta un texto muy próximo al de Cicerón. Cf. ESTOB., II 7, 11m (*SVF* II 548).

[353] Cicerón recurre al neologismo *invidentia* para significar exclusivamente el sentido subjetivo del término *invidia*, que, según el propio Cicerón, también puede decirse del que es envidiado.

se aflige por la prosperidad de alguien que le perjudica, no se diría correctamente 'envidiar', como Agamenón a Héctor; aquel, sin embargo, a quien nada perjudica el bienestar de otro, y con todo le moleste que disfrute de él, este realmente envidia. La rivalidad , a su vez, también la entienden en doble sentido, pues el nombre se dice tanto en alabanza como en detrimento; se dice en efecto, tanto la rivalidad en la virtud (aunque no nos referimos a ella aquí, pues pertenece a la alabanza), y es también la rivalidad una aflicción si se carece de aquello que se desea y otro tiene. Los celos son, a su vez, —me refiero con esta palabra a la *zēlotypía*— la aflicción por algo que otro tiene y que uno mismo ha desea-
do. La compasión es la aflicción por la desgracia de otro que 18
sufre injustamente, pues nadie se siente compasión por la ejecución de un parricida o un traidor; la angustia es la aflicción opresiva, el luto, aflicción por la muerte amarga de alguien querido, la congoja, aflicción llorosa, la tribulación, aflicción afanosa, el sufrimiento, aflicción torturante, la lamentacion, aflicción con lamento, la inquietud, aflicción con preocupación, la incomodidad, aflicción que dura, el abatimiento, aflicción con decaimiento físico, la desesperación, aflicción sin expectativa de algo mejor. Las subordinadas al miedo las definen del siguiente modo: la pereza, miedo al
esfuerzo que viene, ***[354] el terror, miedo que golpea, y de 19
aquí sucede que a la vergüenza siga el rubor, y al terror, la palidez, el temblor y el crujir de dientes; el temor es miedo de un mal que se acerca, el pavor, miedo que hace perder la sensatez, de donde aquello de Ennio:

Entonces el pavor hace salir mi pecho exánime toda mi
[prudencia[355].

[354] Hay en este lugar del texto una laguna.

[355] Procedente de la tragedia perdida *Alcmeón,* fr. 2 Vaehl.

El desáliento es miedo que sigue como compañero del pavor, el espanto, miedo que rechaza los planes, la aprensión, miedo permanente.

20 A su vez, las clases del placer las describen como sigue.
La malovolencia es el placer por el mal ajeno sin ganancia
propia; el deleite, placer que seduce el alma por la dulzura
del oído, y del modo en que está éste respecto de los oídos,
del mismo tipo son los de los ojos, el tacto, olores y los sa-
bores, todos los cuales son placeres de un único género como
infundidos para inundar completamente el alma. La ostenta-
ción es un placer desaforado que se desborda de manera
21 muy inconveniente. Las que se subordinan al deseo se defi-
nen del modo siguiente. La ira es deseo de castigar al que se
cree que han hecho daño injustamente, la irritación a su vez
es apetito cuando nace y apenas surgida, que se dice en
griego *thýmōsis*, el odio, es ira inveterada, la enemistad, ira
que contempla la ocasión de vengarse, la discordia, ira con
cierta amargura concebida en lo profundo del alma y el co-
razón, la insaciabilidad, apetito que no se puede satisfacer,
el ansia, apetito de ver aquello que todavía no está presente.

Hacen también la siguiente distinción. El deseo lo es de aquellas cosas que se dice de alguien o algunos, que los dialécticos llaman *katēgorḗmata*, como por ejemplo tener riquezas, alcanzar honores, la insaciabilidad lo es de las cosas mismas, como los honores y los dineros.

22 Pues bien, de todas estas perturbaciones dicen que es la fuente la intemperancia, que es la defección de la recta razón por parte de la inteligencia en su conjunto, tan apartada del dictado de la razón que de ningún modo pueden ser contenidas ni gobernadas las inclinaciones del alma. Así pues, del mismo modo en que la temperancia aplaca las inclinaciones y hace que obedezcan a la recta razón, y conserva los juicios ponderados de la mente, así la intemperancia, que es

enemiga de ella, incendia, perturba y empuja de tal modo que las aflicciones, los miedos y las demás perturbaciones todas surgen de ella.

Así como cuando la sangre se corrompe o se desbordan 23 el catarro o la bilis[356] se produce en el cuerpo la enfermedad y la afección, asimismo la turbación de los pensamientos perversos y la incompatibilidad que se da entre ellos despojan al alma de la salud y suscitan la enfermedad. De estas perturbaciones surgen, en primer lugar, las enfermedades que ellos llaman *nosḗmata,* así como las que son contrarias a estas enfermedades, consistentes en una repulsión anormal y hastío de ciertas cosas. Vienen después las afecciones que los estoicos llaman *arrṓstēmata,* así como sus correspondientes aversiones opuestas[357]. Este asunto atrajo la atención de los estoicos de manera extrema, especialmente de Crisipo, empeñado en encontrar similitudes entre las enfermedades del cuerpo y las del alma. Nosotros, dejando de lado este tema innecesario, atenderemos lo que importa al asunto. Se puede entender que, entre opiniones que se lanzan de 24 modo inconstante y turbulento, las perturbaciones están siempre en movimiento. Por otra parte, cuando este ardor y esta excitación del alma perdura y se asienta en las venas y en la médula, entonces surge la enfermedad y la afección, así como las dolencias que son contrarias a estas enfermedades y afecciones. Estas cosas de las que hablo difieren entre sí en teoría, pero en la práctica están unidas, puesto que surgen del deseo y del placer. Pues cuando surge el apetito por el dinero y no se le aplica de inmediato la razón, como si fuera una medicina socrática capaz de sanar este apetito, el mal se

---

[356] Los cuatro humores son la sangre, la bilis negra, la bilis amarilla y el catarro o pituita (cf. I 56).

[357] Cicerón vierte la distinción del griego entre *nósos* y *arrṓstēma* en *morbus* y *aegrotatio,* respectivamente; cf., *infra*, fr. 189.

desliza por las venas y se incuba en las vísceras, surgiendo así la enfermedad y la afección que cuando perdura ya no se puede extirpar, enfermedad cuyo nombre es la avaricia. Del mismo modo nacen ciertas enfermedades, como el deseo de gloria, el gusto desmedido por las mujeres (que llamaré *philogynía,* como hacen los griegos) y las demás enfermedades y afecciones similares. Los estoicos piensan que sus contrarias nacen del miedo, como el odio por las mujeres, como en el *Misógino* de Atilio[358], o contra todo el género humano, que hemos visto en Timón[359], llamado «misántropo», o la falta de hospitalidad, Todas estas enfermedades del alma se originan en el miedo de las cosas que se evitan y se odian.

188 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 2, 2-3, pág. 294, 29-25 DE LACY

2 No solamente los filósofos antiguos, sino también Crisipo reconoce que la pasión es un cierto movimiento irracional del alma y contrario a la naturaleza, y concuerdan en que un tal movimiento no puede darse en el alma del hombre virtuoso. Sin embargo, no explican del mismo modo cómo es el alma del hombre vil con respecto a las pasiones o antes
3 de ellas. Crisipo dice que es algo análogo al cuerpo que tie-

[358] Poeta cómico del siglo III a. C., que hizo una mala traducción de la *Electra* de SÓFOCLES, según cuenta CIC., *Del supremo bien y del supremo mal* I 2, 5, y quizás tradujo también el *Misógino* de MENANDRO. Sin embargo, debido a que se trata de un poeta poco conocido cuya obra apenas se conoce, Bentley propone leer *odium in mulieres quale misogýnou Hippolyti,* si bien también se ha propuesto leer *misogynēi* por *misogýnōi*, a fin de hacer explícita la referencia a la obra de Menandro.

[359] Contemporáneo de Sócrates y Pericles, célebre por su misantropía, cf. ARISTÓF., *Aves* 1547 y *Lis.* 805.

ne una predisposición a la fiebre o a la diarrea o a cualquier otro mal parecido por un motivo casual e insignificante.

189 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 2, 13-15, pág. 298, 1-8 DE LACY[360]

Crisipo es aún más extravagante, pues no acepta compa- 13
rar la enfermedad del alma con ciertas enfermedades recu-
rrentes, como las fiebres tercianas o cuartanas. Escribe, por 14
ejemplo, así: «Hay que presumir que las enfermedades del
alma son semejantes al estado febril de un cuerpo, en el que
las fiebres y los escalofríos sobrevienen no de forma perió-
dica, sino desordenada y al azar, por la constitución física y
por surgir pequeñas causas». No sé por qué razón dice que 15
aquellos que tienen predisposición a la enfermedad están ya
enfermos, mientras que aquellos que están enfermos de he-
cho no lo están completamente[361].

---

[360] Galeno coteja los modos en que Posidonio (test. 95 E.-K.) y Crisipo establecen la relación entre enfermedades del cuerpo y del alma.

[361] Seguidamente, Galeno prueba que los que lloran, se enamoran o aborrecen a alguien pueden perfectamente compararse con los que enferman de fiebre terciana o cuartana, así como aquellos que no sufren de dolor, ni de deseo súbito, ni de ira pueden compararse con los que tienen el cuerpo sano. Sin embargo, aun entre éstos, algunos tienen predisposición a las enfermedades, mientras que otros no. Lo anteriormente dicho esta tomado del pasaje de la pág. 419, 8 M. donde dice: «En el primer libro de los teóricos compara (*sc.* al alma enferma) con una salud frágil y fácilmente corruptible». Como dice ISNARDI PARENTE (pág. 458, nota 240), «Crisipo quiere dar a entender, en coherencia con la teoría estoica que establece una rígida división entre vicio y virtud, que no existe una «potencialidad» a la manera aristotélica, y que quien tiene una «tendencia al vicio» es ya un *phaulós* (ignorante, malo), irremediablemente alejado del bien».

190 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 7, 12-23, pág. 284, 3-27 DE LACY

12 Crisipo, en el segundo libro de *Sobre las pasiones,* dice
que las pasiones se mitigan con el tiempo, aun cuando per-
13 manezcan las opiniones de que un mal ha sucedido. Dice
así: «Se podría investigar acerca del alivio de la pena, cómo
sobreviene, si es cuando una opinión cambia, o es que todas
14 permanecen, y de qué manera ocurrirá eso». Y añade: «Me
parece que se mantiene la tal opinión de que es un mal lo
que está presente, pero con el pasar del tiempo remite la
contracción y, según creo, el impulso *(hormḗ)* hacia la con-
15 tracción. Y puede tal vez ocurrir que aunque éste persista
(se. el impulso), lo que viene a continuación no le obedezca,
cuando esto ocurre por sobrevenir una disposición de cierta
16 cualidad fuera de todo cálculo. De tal manera, en efecto,
gentes que lloran dejan de hacerlo y, aunque no quieren llo-
rar, lloran cuando las cosas producen representaciones que
17 no son similares y algo o nada se opone. En efecto, del mo-
do en que cesan los llantos y los lamentos, es lógico pensar
que cosas tales ocurren también del mismo modo en aque-
llos casos, ya que las cosas mueven más en sus comienzos,
como dije respecto de lo que mueve a la risa y similares».

18 Así pues, el mismo Crisipo concede que con el tiempo
cesan las pasiones, aunque permanece la opinión, pero dice,
sin embargo, que queda fuera del cálculo por qué causa ocu-
rre esto. Y a continuación describe otros casos similares,
cuya causa, evidentemente, confiesa que tampoco conoce.
19 Pero Posidonio, oh Crisipo, no dice desconocer las causas
de tales cosas, sino que aprueba y acepta lo dicho por los
20 antiguos, que expondré a continuación. ¡Y tú, que ni has
mencionado a aquéllos (*sc.* los antiguos), ni has aducido
otra causa, crees haber resuelto la cuestión con reconocer
21 que desconoces la causa! Ahora bien, lo que da cohesión a

toda la obra, tanto la que abarca la indagaciones teóricas
como la que concierne a la cura de las pasiones, no es otra
cosa sino el hallazgo de las causas por las que las pasiones
nacen y cesan. De este modo, en efecto, se impediría su ori- 22
gen y se podría hacerlas cesar una vez nacidas, pues creo
que es lógico pensar que se elimina junto con las causas tan-
to el nacimiento como la existencia de las cosas. Esto, preci- 23
samente, es sobre lo que te resulta imposible escribirnos al-
go semejante en tu libro de *Sobre las pasiones,* algo a lo que
podamos atenernos para impedir que surja cada una de las
pasiones, y curarlas una vez surgidas.

191 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 7, 25-34, págs. 286, 10-288, 14 DE LACY

Se vale *(sc.* Posidonio[362]) del testimonio del mismo Cri-
sipo, quien en el segundo libro de *Sobre las pasiones* escri-
be: «En cuanto al dolor, también algunos de manera seme- 26
jante parecen apartarse de él en virtud de una suerte de
saciedad, como dice el poeta a propósito de Aquiles en due-
lo por Patroclo:

Pero cuando se hubo saciado de llorar y de rodar por tierra,
Y se fueron las ganas de su corazón y sus miembros[363]*,*

seguidamente se pone a consolar a Príamo, mostrándole lo
absurdo del dolor». Y añade más adelante también lo si- 27
guiente: «Por esta razón no se habría de perder la esperanza
de que, con el pasar del tiempo y el remitir la inflamación
pasional, la razón se vaya insinuando y, por así decirlo, ga-

[362] Para demostrar, en concordancia con Platón, que las pasiones provienen de partes específicas del deseo *(epithymía)* y de la animosidad *(thymós),* cf. test. 97 y fr. 150a E.-K.

[363] *Od.* IV 541, X 499, *Il.* XXIV 514.

nando terreno, y nos presente la irracionalidad de la pa-
28 sión». En estos pasajes es evidente que Crisipo admite que
la inflamación pasional remite con el paso del tiempo, aun
cuando quede la opinión y la representación, y que el hom-
bre está lleno de movimientos pasionales, y que por ello, al
tomar cierta pausa la pasión y calmarse, la razón se hace
29 más fuerte. Esto es cierto, así como alguna otra cosa que di-
ce, pero se contradice con sus propias suposiciones, como
30 aquello que expone de la siguiente manera: «Se dice tam-
bién lo siguiente de la transformación de las pasiones:

Ligera es la hartura del odioso llanto[364],

y esto de lo que produce dolor:

De algún modo para los que sufren
dulce es dolerse y lamentar la suerte[365],

31 y a continuación:

Así dijo, y en todos ellos suscitó el deseo de llorar[366],

y:

Despierta el mismo llanto
y alza el placer lacrimoso[367]».

[364] *Od.* IV 103.

[365] Un pensamiento semejante se lee en EURÍP., fr. 563 N² (de la tragedia perdida *Eneo)* y fr. 263 N² (de la tragedia perdida *Arquelao*), pero el verso no aparece citado en la forma que Galeno lo presenta por ningún otro autor. Tal vez Galeno cita teniendo en mente a ESQUILO, *Prom.* 637: «Porque vale la pena gastar el tiempo en llorar y quejarse del propio infortunio, cuando uno espera que hará llorar con él a quienes lo escuchan».

[366] *Od.* IV 113.

[367] EURÍP., *El.* 125-26.

Seguramente se podrá reunir muchísimos otros testimo- 32
nios de los poetas para probar que los hombres se sacian de dolor, lágrimas, aflicciones, lamentos, victoria, gloria, honor y demás cosas por el estilo, respecto de las cuales no será difícil concluir la causa por la que las pasiones tienden a remitir con el tiempo y la razón domina a los impulsos. Pues 33
del modo en que la parte del alma donde radican las pasiones se inclina hacia ciertos objetos de deseo que le son propios, así también, una vez satisfechos éstos, se sacia y hace cesar su propio movimiento, que dominaba el impulso del animal y lo conducía conforme a él hacia lo que fuera que lo desviaba. No están fuera de todo calculo, por tanto, las cau- 34
sas del cesar de las pasiones, como decía Crisipo, sino que están muy claras, al menos para el que no pretende a rivalizar con los antiguos.

192 PLUTARCO, *Sobre la virtud moral* 10, 449D-450B

Ahora bien, si al suponer (*sc.* los estoicos) que todos los errores y todas las faltas sean iguales, han descuidado la verdad en algún otro sentido, no es éste el momento oportuno para reprochárselo, pero en lo referente a las pasiones, ciertamente parecen apartarse de la evidencia y oponerse a la razón. En efecto, para ellos toda pasión es un error y todo aquel que sufre, teme y desea está errando. Sin embargo, pueden verse grandes diferencias entre las pasiones, de acuerdo a su mayor o menor intensidad (...)[368]. Pero ellos, rechazan-

[368] Plutarco incorpora aquí una larga relación de *exempla,* donde se refieren casos célebres de personajes griegos sometidas a la misma pasión en diferentes grados: el miedo (Dolón y Ayante, enfrentados al peligro), la pena (Platón y Alejandro ante la muerte de Sócrates y Clito respectivamente) y la ira (Nicocreonte y Magas hacia Anaxarco y Filemón respectivamente). A propósito de la ira, Plutarco cita la expresión de PLATÓN, *Rep.* III 411b, «la ira son los tendones del alma» (cf. también *Sobre el re-*

do todas estas evidencias, dicen que la intensidad y la fuerza de las pasiones no se producen según el juicio, en el cual se asienta la función del error, sino que las irritaciones, las contracciones y las efusiones son las que admiten el más y el menos en su enunciado. A partir de esto habrá que asumir lo siguiente: que ellos admiten que lo irracional, por lo cual dicen que la pasión se hace más fuerte e intensa, es algo diferente del juicio, disputando por nombres y por términos, pero rindiéndose en la práctica a los que declaran que la parte pasional y la irracional son diferentes de la razón y el juicio.

193 GALENO, *Las facultades del alma siguen a los temperamentos del cuerpo* IV, pág. 820 KÜHN

Por eso *(sc.* Posidonio) en su tratado *Sobre las pasiones* y en *Sobre la diferencia entre las virtudes* piensa de modo totalmente opuesto a Crisipo, reprochándole muchas de las cosas que dijo en los libros teóricos de *Sobre las pasiones* del alma, y muchas más aún en *Sobre la diferencia entre las virtudes*[369].

194 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 5, 1-21, pág. 316, 21-320, 28 DE LACY[370]

Pues bien, abordemos sólo las cuestiones más necesarias para el presente tratado, y en primer lugar entre ellas trata-

frenamiento de la ira 457b y FILOD., *Sobre la ira,* cols. XXXI 24 y XXXIII 25), cuyo eco podemos encontrar en el mismo *Sobre las pasiones,* cf. *infra* fr. 196. También señala la diferente intensidad de las mismas según su expectativa, con el caso de Filotas.

[369] Cf., *supra,* los frs. 42-43 de esta obra, que Galeno resumió junto con *Sobre las pasiones* y *Sobre que las virtudes son cualificadas.*

[370] Sobre la pertinencia de este pasaje de Galeno en este contexto de fragmentos, cf. TIELEMAN, *Chrysippus' 'On Affections'*, págs. 132-139.

remos la que concierne al gobierno de los niños. En efecto, 2
no es posible decir que sus impulsos los tutela la razón, pues
no tienen aún razón, ni tampoco podemos negar que se irri-
tan, se duelen, gozan, ríen, lloran y experimentan todo el
resto de las innumerables pasiones. Porque son mucho más
numerosas y vehementes las pasiones en los niños que en
las personas cumplidas. Pero esto no se sigue en las doctri- 3
nas de Crisipo, como tampoco la de que ninguna apropia-
ción *(oikeíōsis)* natural hay del placer, ni extrañamiento
(allotríōsis) de la penalidad. En efecto, los niños todos se
precipitan a los placeres sin necesidad de enseñarles, mien-
tras rechazan y rehuyen las penalidades. Efectivamente, los 4
vemos, irritarse, patear, morder, queriendo vencer y domi-
nar a sus semejantes, como lo hacen algunos animales, aun-
que no se le proponga trofeo alguno más allá del vencer
mismo. Esto es evidente con toda claridad en las codornices, 5
gallos y perdices, así como en el caso del icneumón, el ás-
pid, el cocodrilo y otros mil. De este modo, pues, es eviden- 6
te que los niños están inclinados hacia el placer y la victoria,
igual que muestran más tarde, cuando avanzan en la edad,
que tienen una inclinación natural a lo honesto *(kalón)*. Por- 7
que se avergüenzan de sus errores conforme su edad avanza
y gozan con las acciones hermosas, aspiran a la justicia y a
las demás virtudes y obran muchas acciones de acuerdo con
sus nociones de tales virtudes, mientras que antes, cuando
eran pequeños todavía, vivían según sus pasiones y ningún
caso hacían de los dictados de la razón. Así pues, habiendo 8
como hay en nosotros por naturaleza tres inclinaciones, se-
gún la forma de cada una de las partes del alma, al placer
por la desiderativa, a la victoria por la irascible, y a lo ho-
nesto por la racional, Epicuro contempló tan sólo la inclina-
ción de la parte peor del alma, Crisipo la de la mejor, al de-
cir que estamos inclinados solamente a lo honesto, lo cual

es, evidentemente, el bien. Estas tres inclinaciones sólo fue-
ron contempladas por los antiguos filósofos.

9 Pues bien, dejando a un lado dos de ellas, Crisipo con
razón queda perplejo ante el surgimiento del vicio, pues no
puede decir la causa de él ni los modos de su constitución ni
puede averiguar cómo llegan los niños a errar. Todo lo cual,
10 con razón creo yo, se lo reprocha Posidonio y lo refuta. Pues
si fuera hacia lo honesto desde un principio la inclinación de
los niños, el vicio no podría nacer en ellos en su interior ni
11 de ellos mismos, sino necesariamente desde fuera. Ahora
bien, se puede ver que, incluso cuando son criados y educa-
dos convenientemente en los buenos hábitos, con todo ye-
rran, lo cual tiene que reconocer hasta el propio Crisipo.
12 Con todo, hubiera podido no tener en cuenta los hechos evi-
dentes y reconocer tan sólo aquello que es coherente con sus
supuestos, diciendo que si los niños fueran bien educados,
llegarían a ser inexcusablemente hombres sabios con el co-
13 rrer del tiempo. Pero no se atrevió a afirmar semejante fal-
sedad contra los hechos, sino que, incluso si es educado por
un filósofo exclusivamente y no llega a contemplar nunca
ejemplo alguno de maldad, con todo no necesariamente ha-
14 brá de ser filósofo. Pues es doble la causa de la perversión
(diastrophḗ), de un lado, la conversación *(katḗchēsis)* de la
mayoría de los hombres, de otro, por la misma naturaleza de
las cosas[371].

Yo, por mi parte, haré objeciones a ambas, en primer lu-
15 gar a la que nace de la vecindad. Me produce, de hecho, sor-
presa, cómo es que cuando los niños escuchan o contemplan
un ejemplo de vicio no lo aborrecen y lo huyen, pues no tie-
nen ninguna inclinación a él, sobre todo cuando no es por
contemplarlo o escucharlo, sino por las cosas mismas que son

[371] Son las dos causas que aporta Dióg. Laerc., VII 89 *(SVF* III 228).

engañados. Pues ¿qué hay de necesario en que los niños se 16
vean seducidos por el placer como si de un bien se tratara,
cuando no tienen ninguna inclinación hacia él? ¿O en que re-
chacen y rehúyan el dolor si tampoco son ajenos a él por na-
turaleza? ¿Qué hay de necesario en que se precipiten a las 17
alabanzas y gocen de ellas, y que se apesadumbren y rehúyan
las reprobaciones y los deshonores, si es que tampoco están
inclinados o son ajenos a ello por naturaleza? Pues si no con 18
las palabras, sí parece que Crisipo está de acuerdo con el sen-
tido de las palabras en que hay una inclinación y un extraña-
miento en nosotros por naturaleza hacia cada una de las cosas
mencionadas. Pues cuando dice que las perversiones respecto 19
de los bienes y los males surgen en los hombres viles por
la plausibilidad de las impresiones y la conversación de los
hombres, hay que preguntarle la causa por la que el placer y
el dolor brindan tales impresiones persuasivas de ser un bien
y un mal respectivamente. Y del mismo modo, ¿por qué cuan- 20
do escuchamos que la victoria en Olimpia o la elevación de
estatuas reciben alabanza y exaltación de la multitud en cali-
dad de bienes, y de la derrota y el deshonor que son males,
nos dejamos persuadir al punto? Esto precisamente es lo que 21
le reprocha Posidonio, e intenta mostrar que las causas de to-
das la opiniones falsas surgen por la ignorancia en la parte ra-
cional, en la pasional por el empuje pasional, aunque la pre-
ceden las falsas opiniones, cuando la parte racional se debilita
en el juicio. Pues se engendra el impulso en el animal a veces
por el juicio de la parte racional, pero mucha veces a propósi-
to del movimiento de la pasional.

195 GALENO, *Sobre la curación de las afecciones del alma* I, V pág. 3 K.

Ciertamente, ya hay escritos tratados sobre la curación de las pasiones del alma por obra de Crisipo y de muchos

otros filósofos, pero también hablaron *(sc.* sobre ella) Aristóteles y sus discípulos y, antes de ellos, Platón.

196 Filodemo, *Sobre la ira* 2 col. I 8-27, págs. 62-63 Indelli[372]

Por medio de tales argumentos ha demostrado que es necio el censurar, pero con palabrería, como acostumbra. Si, en efecto, criticara a los que sólo censuran, pero nada en absoluto hacen, o muy poco, como Bión en *Sobre la ira*[373] y Crisipo en el libro terapéutico de *Sobre las pasiones,* habría tomado una posición moderada. Pero, en realidad, dado que es, en general, el poner ante los ojos los males que se siguen *(sc.* de la ira) lo que considera ridículo y mera palabrería[374], es él mismo charlatán y ridículo.

197 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 2, 20-34, págs. 298, 23-300 36 De Lacy

Pero, por Zeus, dirá tal vez uno de los estoicos, como de hecho dicen, que no es la misma la analogía que hay entre el alma y el cuerpo con respecto a las pasiones, las enfermeda-

---

[372] Test. 25 Kindstrand. La crítica de Filodemo se dirige a Timaságoras (citado en col. VII 7), quien consideraba que los airados no paran en razones, lo que hace absurda la censura. Sobre la importancia de Crisipo en el *De ira* filodemeo, cf. G. Indelli, *Filodemo. L'Ira,* Nápoles, 1988, págs. 25-26, quien considera que incluso en el uso de las cita poéticas Filodemo está siguiendo el modelo del estoico (cf. *Ibid.* pág. 233), además de recurrir al tratado de Crisipo para las cuestiones más estrictamente filosóficas sobre la condición fisiológica y psicológica de la ira. Sobre Crisipo como fuente de la obra de Filodemo, cf. *ibid.,* págs. 223-236

[373] Bión de Borístenes, filósofo de tendencia cínica, que vivió en la primera mitad del s. III. Sobre este texto, cf. J.-F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes*, Uppsala, 1976, págs. 171-172.

[374] O bien, siguiendo la puntuación de Indelli, «considera mera palabrería y ridículo poner ante los ojos lo general, los males que se siguen (*sc.* de la ira)».

des y la salud. Pero, ¿por qué, excelentes caballeros —ten- 21
dríamos que replicarles— comparáis vosotros las afecciones
y enfermedades del cuerpo con las pasiones del alma? ¿Por
qué escribe Crisipo en el libro ético de *Sobre las pasiones* lo
que sigue?: «No puede ser que haya un arte para el cuerpo 22
enfermo, que llamamos medicina, y que no haya un arte pa-
ra el alma enferma, ni que ésta sea inferior a aquélla en ca-
pacidad teórica *(theōría)* y curativa *(therapeía)*[375]. Por eso, 23
así como conviene que el médico del cuerpo esté «metido»,
para decir un término habitual, en las afecciones físicas que
se producen y en el tratamiento que les es propio, así tam-
bién le corresponde al médico del alma estar metido, y de la
mejor manera, en ambas cosas. Y que las cosas son así pue- 24
de aprenderlo cualquiera si se establece desde el principio la
analogía respecto de estas cosas, pues el parentesco a este
respecto, conforme se despliegue, mostrará, según creo, la
semejanza de los métodos curativos, y la analogía mutua en-
tre ambas formas de medicina». Así pues, que ellos preten- 25
den la existencia de una cierta analogía de las cosas del al-
ma con las del cuerpo creo que ha resultado evidente, y no
sólo en el pasaje citado, sino en el que sigue a continuación,
de este modo: «Así como en el cuerpo se observan estados
de fuerza y de debilidad, firmeza *(eutonía)* y atonía *(atonía)*,
además de salud y enfermedad, bienestar y malestar» —y 26
añade a continuación una serie de afecciones, dolencias y
enfermedades por el estilo—, «del mismo modo, dice, se
dan en el alma racional y toman nombre ciertos estados aná-
logos a todas ellas». Y más adelante añade: «Según creo, es

[375] Crisipo no es ciertamente el primero en desarrollar la analogía del *lógos pharmakós,* si bien la asociación de la terapéutica del alma a una concepción específica del lenguaje constituye uno de los aportes más originales del estoicismo antiguo. Cf. VOELKE, «La fonction thérapeutique du logos selon Chrysippe».

a partir de tal analogía y semejanza por la que se produce la comunidad de nombres *(synōnymía)* entre ellos. Pues, de hecho, al referirnos al alma, hablamos de estar fuerte y débil, vigoroso *(eútonos)* o flojo *(átonos)*, y aun de estar enfermo o sano, a semejanza de cuanto se dice de las afecciones físicas, de las dolencias relacionadas y de cosas semejantes». Con claridad, en efecto, pretende sostener cierta analogía entre el alma y el cuerpo, afecciones con afecciones, dolencias con dolencias, enfermedades con enfermedades, salud con salud y buena disposición con buena disposición, fuerza con fuerza, debilidad con debilidad, y en suma. de todo lo
28 que se dice con el mismo nombre respecto de todo. Pues, de hecho, su nombre y su definición dice que son los mismos si
29 tienen el mismo nombre[376]. De suerte que del modo en que se defina en general la enfermedad del cuerpo, es necesario que la del alma se defina de ese mismo modo.

Así pues, de esto resulta evidente que para Crisipo se
30 trata de exponer la analogía en su totalidad y sostenerla. Pero, si al intentar hacerlo no lo consigue, no hay que apartarse de la semejanza, sino reprochárselo a la enseñanza, por no ser verdadera. En no menor grado esto es lo que ocurre en el siguiente pasaje tomado del libro ético *Sobre las pa-*
31 *siones,* donde escribe así: «Por ello en Zenón procede correctamente la argumentación. La enfermedad del alma es en todo semejante a la indisposición del cuerpo. Se dice que la enfermedad del cuerpo es la desproporción de lo que hay

[376] Como advierte Isnardi, pág. 461, nota 248, la definición de *homṓnymon* como aquello que tiene igual nombre y diferente concepto, *lógos,* está plasmada en Aristót., *Cat.* 1a, 3b, etc. Galeno, al criticar las teorías de Crisipo, aplica los conceptos aristotélicos de sinonimia, analogía y semejanza *(homoiótēs)* con poco rigor y sin observar el mismo valor semántico. Tampoco es posible asegurar que se trate de la misma terminología usada por Crisipo.

en él, caliente y frío, seco y húmedo»[377]. Y un poco más 32
adelante: «La salud del cuerpo es una cierta templanza y
proporción de los elementos que hemos distinguido». Y a
continuación: «Creo que la buena disposición del cuerpo
consiste en la mejor templanza de los elementos que hemos
dicho». Y de nuevo a continuación: «Esto se dice de modo 33
no inconveniente a propósito del cuerpo, ya que la proporción o la desproporción que surge entre los elementos cálidos, fríos, húmedos y secos es salud o enfermedad; mientras que la proporción o la desproporción en los tendones es fuerza o debilidad, vigor o flaqueza, y la proporción o la desproporción en los miembros es belleza o fealdad»[378].

198 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 2, 47-51, pág. 304, 9-27 DE LACY

Sin embargo, a continuación de lo que hace un momento 47
citábamos de él escribe lo siguiente: «Por ello, el alma se dirá hermosa o fea de forma análoga según la proporción o la

[377] La más antigua definición de la salud en términos de proporción de las cualidades elementales remonta a Alcmeón de Crotona, médico de influencia pitagórica contemporáneo de Heráclito y de Empédocles, quien definía la salud como la «mezcla proporcionada de las cualidades», *sýmmetron krâsis tôn poiôn* (fr. B4 DK.). El concepto de *symmetría*, «proporción», o «conmoderación» en la bella equivalencia que Huarte de San Juan da a este término en un pasaje muy semejante del *Examen de Ingenios para las ciencias*, Baeza, 1575 (ed. G. SERÉS, Madrid, 1989, pág. 170: «La perfecta salud del hombre restriba en una conmoderación de las cuatro calidades primeras»), es de origen pitagórico,y es utilizado también por PLATÓN, *Tim.* 82a-b. Sobre la importancia de este texto platónico en el debate sobre la naturaleza del alma ha insistido TIELEMAN, *Chrysippus' 'On Affections'*, págs. 57 y ss. y 159 y ss.

[378] Seguidamente, Galeno dedica un amplio pasaje a probar que Crisipo no es capaz de precisar a qué elementos se refiere la *symmetría* de la que depende la salud del alma y la *asymmetría* de la que depende su enfermedad.

48 desproporción de partes de este género». Pues bien, Crisipo está en lo cierto al tener dicho que el alma debe ser llamada bien hermosa o bien fea, bien saludable o bien enferma, conforme a cierta proporción o desproporción de determinadas partes de ese género. Pero al no ser capaz de decir cuáles son esas partes del alma, pues pone la salud que le es propia, la enfermedad, la belleza y la fealdad en una sola parte, la racional, se ve forzado a complicar su razonamiento y a hacer alusión a las funciones del alma como si fueran
49 partes. Más adelante al menos, después de la frase citada, escribe lo siguiente: «Son partes del alma aquellas por medio de las cuales se constituye la razón que hay en ella y su disposición *(sc.* de la razón). Y el alma será bella o fea según sea ⟨de esta manera⟩ o de esta otra su principio director,
50 según las partes que les son propias». Si tú, querido Crisipo, hubieras añadido cuáles son esas partes que le son propias,
51 nos hubieras librado del problema, pero ni lo escribiste aquí ni en ningún otro de tus libros, sino que, como si no se tratara en esto del fundamento de la doctrina de las pasiones, abandonas repentinamente tu asunto y te extiendes argumentando en lo que no procede, cuando hubieras debido seguir en el tema y mostrar cuáles son las partes de la facultad racional del alma[379].

199 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 3, 12-15, pág. 308, 8-13 De Lacy

12 Por tanto volveré a revisar mi argumento para pueda ser llevado ya a una conclusión adecuada. Crisipo confunde la idea de enfermedad en el libro primero de *Sobre las pasiones* cuando dice que es análoga la enfermedad del alma y la

[379] Como bien nota Isnardi, pág. 462, nota 250, Galeno insiste en la opinión de que la división del alma no es solamente cuestión de facultades *(dynámeis)*, sino de partes físicas diferenciadas y localizadas en el cuerpo.

constitución del cuerpo por la cual esta inclinado a las fiebres, diarreas o algo de ese género. Sin embargo, en el libro 13
Terapéutico, mantuvo la idea de enfermedad sin preocuparse de la contradicción consigo mismo, pero no fue capaz de ningún modo, como había prometido, de explicar la enfermedad del alma junto con lo demás que dice que hay en ella análogamente respecto del cuerpo, al mismo tiempo que confunde la salud del alma y la belleza. Pues con respecto del cuerpo, distingue con exactitud, al poner la salud en la proporción de los elementos, y la belleza, en la de sus miembros. Lo muestra, en efecto, de manera clara en el pasaje 14
poco antes citado, donde afirma que la salud del cuerpo depende de la proporción de lo cálido, lo frío, lo seco y lo húmedo, que evidentemente son los elementos del cuerpo, y 15
dice que la belleza consiste no en la proporción de sus elementos, sino en la de sus partes.

200 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 3, 20-21, pág. 310, 3-8 DE LACY

Pero Crisipo, a pesar de su promesa, no pudo enseñar ni 20
esa similaridad ni la de la belleza del alma, sino que confundió la belleza con la salud. Afirmaba, en efecto, que el 21
alma se hace bella o fea según las particiones propias de la razón, pero cómo sana o enferma lo omitió, creo que porque confundió en uno ambos estados y no pudo manifestarse de manera clara y definida sobre ellos.

201 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 6, 1-9, págs. 270, 10-272, 8 DE LACY

Que Crisipo, no una vez ni dos, sino muchas veces reconoce que hay en el alma de los hombres una facultad diferente de la racional que es la causa de las pasiones lo podemos colegir de aquellos pasajes en los que culpa a los que

actúan incorrectamente de atonía *(atonía)* y debilidad *(as-*
théneia) del alma, y así las llama, del mismo modo que a las
disposiciones contrarias las llama vigor *(eutonía)* y fuerza
2 *(ischýs)*[380]. Así, cuantas acciones incorrectas cometen los
hombres las atribuye unas veces a un juicio errado y otras
veces, a la atonía y flaqueza del alma, del mismo modo que
las acciones correctas las atribuye al recto juicio, junto al
3 vigor del alma. Pero sobre esto, así como es cierto que el
juicio es obra de una capacidad racional, así también el vi-
gor, la fuerza y la virtud son obra de una capacidad diferente
de la racional, a la que el mismo Crisipo llama 'tensión' *(tó-*
nos), y dice que a veces nos apartamos del recto conoci-
miento porque la tensión del alma cede y no permanece ín-
tegramente, ni atiende las órdenes de la razón, con lo que
4 demuestra efectivamente cómo es la pasión. Citaré un pasa-
je suyo al respecto que muestra esto, tomado del libro ético
5 de *Sobre las pasiones:* «Además, también de acuerdo con
esto, así como se dice de la tensión del cuerpo que es débil o
vigorosa conforme a los músculos *(neûron)*[381], por el hecho

[380] Como notan L.-S., II, pág. 416, con el término *eutonía,* Crisipo quiere definir la excelencia del alma, *eupsychía,* para cumplir con las funciones que le son propias. Los cambios en esta tensión psíquica, *pneûma,* son identificados como causas de las pasiones en Dióg. Laerc., VII 158, cf. Gilbert-Tirry, «La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius».

[381] En este párrafo hemos traducido la palabra griega *neûron,* cuyo significado propio en tiempos de Crisipo es 'tendón', por 'músculo', para poder dar una traducción inteligible en castellano de los argumentos etimológicos de Crisipo, cf., *infra,* el fr. 303 de *Sobre el alma.* El descubrimiento de los nervios y su sistema es contemporáneo de Crisipo, cf. J. Longrigg. *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmeon to Alexandrians,* Londres-Nueva York, 1993, págs 191-192, pero, como en otros aspectos de la ciencia de su tiempo, los estoicos no parecen haberse preocupado por estar al día, cf. *infra* el fr. 301 de *Sobre el alma.* Es por

de tener o no fuerzas en las acciones que realizan por medio
de ellos, así también se habla de la tensión del alma, que
puede ser buena *(eutonía)* o faltar *(atonía)*». Y más adelan- 6
te: «Así como en la carrera y el aferrarse a algo, así como en
las cosas similares que se realizan por medio de los múscu-
los, existe una constitución que permite realizar o ceder, por
relajación o aflojamiento de los músculos, análogamente, en
lo que respecta al alma, existe algo muscular de esa clase,
por lo que metafóricamente decimos de algunos que son 'sin
músculo' *(áneuros)* y de otros que 'tienen músculo'». Y 7
más adelante, aclarando lo mismo, escribe lo siguiente: «Uno
cede cuando surgen temores, otro afloja y cede cuando se le
presentan ganancias o castigos, o por cosas parecidas, que
no son pocas. En efecto, cada una de estas circunstancias 8
nos somete y esclaviza, hasta el punto de que, cediendo a
ellas, traicionamos a los amigos o a la patria, y nos entre-
gamos a muchas acciones deshonestas, cuando se ha relaja-
do cualquier inclinación opuesta. Es así como nos muestra
Eurípides a Menelao: éste se abalanza sobre Helena con la 9
daga desenvainada para matarla, pero, al verla, queda atóni-
to por su belleza, deja caer la daga incapaz hasta de blandir-
la, de donde esa reprensión como sigue:

Tú, a la vista de su pecho, soltaste la espada
y aceptaste su beso, halagando a aquella perra traidora»[382].

Todo lo cual esta bien dicho por parte de Crisipo, pero con-
tradice lo de que las pasiones son juicios. Pues tras decidir 10

ello, además, que creemos que la imprecisión de la traducción no afecta en lo esencial al sentido del argumento.

[382] EURÍP., *Andr.* 629-30. Son las palabras que Andrómaca le dirige a Menelao.

Menelao matar a Helena y desenvainar la daga, al llegar cerca de ella, atónito ante su belleza a causa de la floja tensión de su alma y su debilidad —puesto que esto es lo que intenta establecer a lo largo de todo su argumento Crisipo—, no sólo arrojó la espada sino que hasta besó a su esposa y, como podría decirse, se entrega como esclavo, no persuadido de argumento alguno, en el sentido de haber tomado otra decisión, sino por su impulso carente de juicio y razón en el
11 sentido contrario de lo decidido al comienzo. Por lo que el mismo Crisipo añade lo siguiente: «Del hecho de que todos los hombres ignorantes actúan de este modo, sediciosa e indulgentemente, por muchas razones se podría decir que todo lo hacen de forma débil y perversa».

12 Pues bien, que el hecho de que todos los hombres viles actúen en sedición contra la razón y con indulgencia hacia a las pasiones evidencia cierta debilidad y falta de tensión en sus almas, eso está dicho con toda verdad. Lo de que eso es por muchas causas, lo cual añade él mismo en el pasaje, está bien dicho por su parte, pero hubiera sido mejor si también hubiera explicado él mismo cuáles son esas causas numero-
13 sas. Pues, si se presta atención, no es posible hallar en *Sobre las pasiones*, especialmente en el *Terapéutico,* dónde escribió tales cosas, y así conocer todas las razones que hacen a aquellos que actúan bajo el influjo de las pasiones desviarse
14 de sus juicios iniciales. Pero él queda tan lejos de haberlas explicado todas de forma precisa, que ni siquiera aclara en
15 esta ocasión con seguridad la misma que menciona. En efecto, no nos bastará a nosotros al menos con decir que es la debilidad del alma, pues es una causa común a todas las pasiones, y sólo una además, mientras que Crisipo afirma que son muchas las causas que ponen en evidencia la debilidad del alma, como la belleza de Helena en el caso de Menelao,

el oro, en el de Erífila[383], y en otro caso otra cosa. Porque 16
son miles las causas concretas que apartan del juicio primero a los que viven según las pasiones. Pero no hay que men- 17
cionar esas miles de causas, sino conducir el argumento a unas pocas fundamentales, como hizo Platón, al decir que es la ciencia algo regio y propio de señorío, y que nadie puede jamás errar en nada si hay ciencia, pero yerran quienes son persuadidos a cambiar de idea, se olvidan o son forzados o engañados, cada uno en acciones distintas. Pero el olvidarse 18
o cambiar de idea no es aún pasión, como no lo es el carecer en absoluto de ciencia: es desconocimiento e ignorancia, no pasión. Pero si alguien sometido a la ira o engañado por el 19
placer ha desertado de sus decisiones iniciales, su alma es débil y sin tensión y el movimiento de ella es ya pasión, como el alma de Menelao en el argumento trágico se aparta de sus decisiones engañada por el deseo, y forzada por la ira, la de Medea, sobre la cual, precisamente, no sé cómo el propio Crisipo no se da cuenta que trae a colación contra sí mismo los versos de Eurípides:

Y entiendo qué males estoy por cometer,
pero la ira es dueña de mis pensamientos[384].

---

[383] Erífila fue la mujer del adivino Anfiarao, a quien envió a la muerte sobornada por un maravilloso collar. Ya Odiseo la contempla en los infiernos como la mujer que traicionó por oro a su marido, *Od.* XI 326-327; Anfiarao es a su vez mencionado como el hombre que murió por el regalo de una mujer, *Od.* XV 246-247. La historia y sus secuelas, sobre todo la venganza de Alcmeón, tuvo recepción en la escena ateniense en piezas de Esquilo *(Epígonos),* Sófocles *(Epígonos, Erífila, Alcmeón* y un drama satírico de título *Anfiarao*) y Eurípides *(Alcmeón en Corinto* y *Alcmeón en Psofis*), todas ellas perdidas.

[384] Euríp., *Med.* 1078-1079.

20 En efecto, no hubiera debido decir Eurípides que 'en-
tendía', si es que iba a testificar en favor de las doctrinas de
Crisipo, sino todo lo contrario, que ignoraba y desconocía
21 qué males iba a obrar. Pero lo de saber eso mismo y verse
vencida por la ira, ¿qué es sino lo propio de quien introduce
dos principios en los impulsos de Medea, uno por el que co-
nocemos las cosas y tenemos conocimiento de ellas, la fa-
22 cultad racional, y otro irracional, cuya acción es airarse? És-
ta es la que forzó el alma de Medea, mientras que la otra, la
desiderativa, es la que engañó el alma de Menelao y la obli-
gó a seguir sus dictados[385].

202 ORÍGENES, *Contra Celso* I 64, pág. 379 DELARUE

Y añadiría a lo dicho que Crisipo, en el *Terapéutico* de *Sobre las pasiones,* para moderar las pasiones del alma de los hombres sin pretender tener la verdad, intenta tratar según las diferentes escuelas a quienes son presa de las pasiones, y dice que, incluso si el placer fuera el fin, habría que tratar así las pasiones; e incluso si tres fueran los géneros del bien, no por ello sería menor la necesidad de liberar de las pasiones a aquellos que son presa de ellas conforme a la razón[386].

203 ORÍGENES, *Contra Celso* VIII 51, pág. 779 DELARUE

Pero me parece que Crisipo, en el libro *Terapéutico* de *Sobre las pasiones,* se comporta de manera mucho más hu-

---

[385] Sigue el fr. 201. Cf. fr. 314 de *Sobre el alma* y GILL, «Did Chrysippus understand Medea?».

[386] Este texto y el siguiente son importantes para establecer los métodos terapéuticos de Crisipo y su alcance, cf. NUSSBAUM, *Terapia del deseo,* págs. 398-399, y TIELEMAN, *Chrysippus 'On Affections',* págs. 166-170, quien revisa la tendencia a limitar el elemento doctrinal en este libro. De este pasaje se colige que el libro *Terapéutico* contenía una polémica antiepicúrea referente al placer, y otra antiperipatética, referente a la doctrina de los tres géneros del bien.

mana que Celso, pues busca tratar las pasiones que constriñen y turban el alma de los hombres, en primer lugar, con los argumentos que le parecen válidos, pero en segundo y en tercer lugar, valiéndose también de las doctrinas que no acepta. Dice: «Pues incluso si fueran tres los géneros del bien, hay que tratar de este modo las pasiones: sin dedicarse, en el momento de la inflamación de las pasiones, a la doctrina que previamente ha adoptado el que se ve turbado por la pasión, no vaya a ser que, por la inoportuna dedicación a la refutación de las doctrinas que tienen ocupada el alma se pierda el tratamiento que cabe darle». Dice también que incluso si el placer fuera el bien y así lo pensara el dominado por las pasiones, no habría por ello que ayudársele menos, y mostrarle que, incluso para aquellos que sostienen que el placer es el bien y el fin, toda pasión es incoherente.

204 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 6, 23-32, págs. 274, 23-276, 23 de Lacy

Crisipo no se da cuenta de las contradicciones que hay 23
en estas cosas, y escribe otras mil como esta, como cuando
dice: «Es, según creo, lo más común este movimiento irra-
cional que rechaza la razón, según el cual decimos que al-
gunos se dejan llevar por la ira». Y de nuevo: «Por ello, en 24
estos casos de apasionamientos estamos como con gente
fuera de sí, y razonamos con ellos como si estuvieran alte-
rados». Y más adelante de nuevo lo explica del siguiente 25
modo: «La alteración y el salir fuera de sí surgen no de otra
cosa que del rechazo de la razón, como hemos dicho». Pues 26
expresiones como dejarse llevar por la ira, estar fuera de sí,
no estar en sí ni duelo de sí y todas las demás por el estilo,
atestiguan claramente en contra de que las pasiones sean
juicios, y que se constituyan en la facultad racional del al-
ma, como también lo que sigue: «Por ello, es posible escu- 27

char expresiones de este tenor por parte de enamorados y presa de otros violentos deseos, o de aquellos que son presa de la ira: que quieren 'ceder a su ira', que los dejen, sea bueno o malo para ellos, que no les digan nada y que eso hay que hacerlo como sea, aunque se equivoquen y aunque se perjudiquen»[387].

28 De hecho, lo así afirmado por Crisipo muestra que la facultad irascible es distinta de la racional, y enseña que el impulso de un ser vivo puede estar a veces supeditado a aquella y, otras veces, a la facultad desiderativa, al menos cuando está bajo el influjo de la pasión, pues cuando está libre de ella, entonces el impulso está supeditado a la facultad
29 racional. Similar a lo anteriormente escrito es lo dicho por Crisipo, como esto: «Tales movimientos sobre todo estiman los enamorados que tengan hacia ellos sus amantes, en actitud bastante irreflexiva y sin consideración racional, transgresores del consejo que les da la razón y sin la más mínima
30 paciencia para escuchar algo semejante». Todo esto testifica también a favor de la opinión de los antiguos, como se ve en el siguiente pasaje suyo: «Se distancian tanto de la razón, de poder escucharla o prestar atención a algo que se le parezca, que no sería inconveniente aplicarles los siguientes versos:

Cipris, si no la contrarías, se extingue,
y si la fuerzas, gusta de responderte con más fuerza,

[387] Siguiendo el método que le es característico, Crisipo encuentra en el lenguaje común expresiones que dicen con bastante justeza la verdad de lo que ocurre. La expresión 'ceder la propia ira' *(charízesthai têi orgêi)* aparece en Eurípides., fr. 31 N^2 (de la tragedia perdida *Eolo*) y una expresión cercana se encuentra en Sófocles, *El.* 331. En la prosa del siglo IV el verbo aparece en frases semejantes para significar que se cede a la irracionalidad (de los placeres del cuerpo, cf. Platón, *Rep.* V 561c y Jenof., *Mem.* I 2, 23).

Eros contrariado
atormenta más[388].

Tanto estas como las siguientes palabras atestiguan en 31
favor de la doctrina de los antiguos acerca del origen de las pasiones. Dicen: «Declinan la razón como si fuera un censor inoportuno e incomprensivo con los que están enamorados, como un hombre que parece hacer reproches inoportunamente, precisamente cuando parece que los dioses mismos
les permiten el perjurio». Y más todavía las cosas que si- 32
guen a éstas: «¡Ojalá —dicen— les fuera dado hacer lo que les viniera en gana, siguiendo su deseo!»[389].

205 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 4, 16-32, pág. 254, 7-258, 1 DE LACY[390]

Esto lo deja claro Crisipo mismo en el siguiente pasaje: «Por eso algunos dicen de manera no inconveniente que las

---

[388] Al parecer Crisipo ha unido dos citas de tragedias diferentes de Eurípides para componer su argumento a partir del testimonio de los poetas. Los primeros dos versos provienen de EURÍP., fr. 340 N^2, de la tragedia perdida *Dictis* (fr. 4, J.-V.L.), y son conocidos también por ESTOB. IV 20b, quien omite el nombre del poeta. Los dos versos que siguen son los primeros de un fragmento más extenso, EURÍP., fr. 665 N^2, de la tragedia perdida *Estenobea* (fr. 8, 1-2 J.-V.L.). Aparecen citados ya por ARISTÓF., *Avispas* 111 (cf. los escolios V Lh) y también los recoge PLUT., *Cómo distinguir a un adulador de un amigo* 32, 71a.

[389] Sigue el fr. 205.

[390] Galeno ha repasado los sentidos en que puede decirse «irracional» *álogos*: el privativo, por el que hablamos de animales «irracionales», y el que podemos llamar «depreciativo», por el que lo usamos para criticar la mala disposición racional de alguien. Estos usos, según Galeno, son los únicos sentidos del término, tanto para los antiguos como para el conjunto de los hombres, de modo que el que le dan los estoicos que siguen a Crisipo está fuera del uso aceptado de la lengua griega, cf. la crítica de Galeno a este respecto en test. 34.

pasiones del alma son un movimiento (*kínēsis*) contrario a la naturaleza, como los que se dan bajo el influjo del miedo,
17 del deseo y similares. Todos estos movimientos y estados son, en efecto, insuficientes y se apartan de la razón. Por eso decimos que los que se encuentran en semejante estado se dejan llevar de modo irracional, no en el sentido de que razonan de modo incorrecto, como sería el caso de quien lo hace de forma contraria a lo perfectamente racional, sino en el sentido de que se apartan de la razón». Con evidencia muestra Crisipo aquí los dos sentidos de la palabra 'irracional' que existen realmente entre los griegos, el uno aquel cuyo contrario es lo perfectamente racional, y el otro aquello que no tiene parte alguna en la razón, y este, el privado de razón por completo, es el impulso pasional y el movi-
20 miento. Si fueran más lo significados de la palabra 'irracional' no habría dudado en exponerlos, mostrando que según ninguno de ellos se dice irracional la pasión del alma, sino solamente el que él mencionó, el de «lo que sucede por el rechazo de la razón». Pues cuantos juicios ha hecho alguien mal, no es por haber rechazado la razón, sino por errar según ella, y cuantos impulsos se realizan por ira o deseo sin recurrir a la razón, a éstos los califica de irracionales según el otro significado, en el que la voz '*a-*' decíamos que niega y elimina el sentido de la palabra que se construye con ella.
22 Pues el movimiento del alma desobediente a la razón es irracional según este significado en el que se encierra el
23 hecho de que en absoluto se hace uso de la razón. Pues, si es verdad que hacemos uso de la razón cuando estamos bajo el movimiento de las pasiones, entonces se equivoca Crisipo en el primer libro de *Sobre las pasiones,* donde dice que no se deja llevar equivocadamente ni desconsiderando algo conforme a la razón, sino rechazándola y desobedeciéndola. Y de nuevo dice lo mismo en el *Terapéutico* de las pasiones,

en un pasaje que sigue un poco más adelante al que he cita- 24
do, donde niega que en la definición de las pasiones lo con-
trario del 'buen razonar' sea lo 'irracional', sino lo otro, sino
lo que desobedece y rechaza la razón. Y añade: «De tal cua-
lidad son los estados incontinentes, como que no puedan
dominarse a sí mismos, sino que se dejan llevar como los
que corren con ímpetu y se dejan llevar más allá en la carre-
ra sin que puedan dominar su propio movimiento. Sin em- 25
bargo, aquellos que se mueven según la razón y, tomándola
como si fuera un guía, se gobiernan por ella, cualquiera que
sea su cualidad, dominan sus movimientos y no se ven afec-
tados por semejante movimiento ni por los impulsos que
lo siguen». En efecto, una vez más, aquí el «de cualquiera 26
que sea su cualidad» que se añade a «la razón» muestra
con claridad la distinción entre errores y pasión. Tanto si 27
es sana y recta la razón como si es perversa y falsa, el que
se mueve conforme a ella nunca podría estar en estado
pasional. Pues conforme a la razón recta se mueve de mane-
ra adecuada y recta, mientras que conforme a la falsa, per-
versa y erradamente. Pues donde la razón es el guía, o bien
la virtud sigue o hay un error, pero nunca una pasión. Por 29
ejemplo, el creer que el placer es un bien, como lo cree
Epicuro, es una razón errada y falsa, y tiene necesariamen-
te pervertidas todas sus actividades y movimientos particu-
lares del alma que están dirigidas perversamente al placer
como fin, pero no por ello son todavía yerros, pues lo pro-
pio de la pasión es, precisamente, mover el alma sin la ra-
zón. Por lo que Crisipo escribió debidamente «los que se 30
mueven según la razón y, tomándola como si fuera un guía,
se gobiernan por ella», evidentemente los movimientos
particulares del alma, dominan los impulsos que los acom-
pañan de manera análoga a los que caminan, sin ser lleva-
dos por ellos violentamente, como los que corren cuesta 31

31 abajo. Y en conexión con el pasaje recién citado escribe lo que sigue: «Aquellos que se mueven según la razón y, tomándola como si fuera un guía, se gobiernan por ella, cualquiera que sea su cualidad, dominan sus movimientos y los impulsos correspondientes, de modo que obedecen cuando la persona se lo indica, de modo parecido a los que cami-
32 nan». Pero no contento con esto, añade: «Por ello los movimientos irracionales de esa forma son llamados pasiones y contra la naturaleza, pues se apartan de la constitución racional».

206 ORÍGENES, *Comentario a Mateo* vol. III, pág. 591 DELARUE

Lo dicho sobre los placeres sexuales en relación a los niños podría decirse con respecto de las restantes pasiones, afecciones y enfermedades del alma, en las cuales no puede incurrir por naturaleza, pues no ha alcanzado aún la razón. (...) Aquel que cambia de vida es como un niño que, a partir de la razón, adquiere una condición que no admite el dolor (…). Por otra parte, otros han mostrado con exactitud que ninguna pasión puede sobrevenir a los niños que aún no han alcanzado la razón, incluso tampoco el miedo, y si acaso se produce en los niños algo parecido a las pasiones, ello será confuso y se reparará y curará pronto (…). Los que han examinado cuidadosamente las pasiones y sus nombres dicen que el miedo que sufren los niños no es igual al que sufren los hombres malos, sino que es diferente, puesto que el de los niños se olvida fácilmente y en un momento cambian las lágrimas por risas y juegos aquellos que creían que eran presa de una pena y que temían, pero que en verdad no hacían nada de esto.

207 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 6, 34-48, págs. 276, 28-280 17 De Lacy

Y también cuando menciona (*sc.* Crisipo) aquellos ver- 34
sos de Menandro que dicen así:

Tenía mi mente en mi poder,
y la eché en un tonel[391],

allí evidentemente cita una sentencia que atestigua en favor
de la doctrina de los Antiguos, como también cuando, al ex-
plicar lo que significa 'no ser dueño de sí' y 'no estar en sí',
dice estas palabras: «Con propiedad se dice que los que 35
montan en cólera 'se dejan llevar', de manera similar a los
que se dejan llevar más allá en su carrera, por el exceso en
un caso fuera del impulso de la carrera, y en otro fuera de su
particular razón. Pues no se diría, como sí de los que tienen
bajo control el movimiento, que se mueven por sí mismos,
sino según alguna otra violencia externa a ellos». Incluso 36
aquí reconoce que existe una violencia que mueve los im-
pulsos de aquellos que son presa de las pasiones, y sería una
afirmación correctísima, excepto porque ha dicho que se tra-
ta de una violencia externa a ellos, cuando debería decir que
no es externa, sino que se encuentra en los seres humanos.
Pues no es por eso que decimos que están fuera de sí mis- 37
mos y que no están en sí, porque sea externo lo que les fuer-
za a seguir un impulso pasional, sino porque están en una si-
tuación no natural, puesto que la parte racional del alma, lo
que por naturaleza debería dominar y gobernar las demás
partes, no domina en esa ocasión, sino que es dominada y
gobernada por las fuerzas irracionales del alma. Lo cual, 38
creo yo, precisamente, no percibe Crisipo, cuando construye
su argumento por medio de tales ejemplos. Así cita el si-

[391] Menandro, fr. 753 K-A.

guiente diálogo que escribe Eurípides entre Heracles y Admeto, que dice así:

¿Qué hay de provecho en querer lamentarse siempre?

dice Heracles, a lo que responde Admeto:

Bien lo sé, pero un amor me arrastra[392].

39 Es, en efecto, evidente que la pasión del amor, por ser una capacidad de la parte desiderativa del alma, y no de la parte racional, arrastra a toda el alma y lleva al hombre a cometer hechos contrarios a los que al comienzo tenía deci-
40 dido realizar. Igualmente cita las palabras dichas por Aquiles a Príamo:

Aguanta y no gimas sin cesar en el corazón,
que nada lograrás doliéndote de tu hijo,
ni conseguirás que se levante, antes padecerás otro mal[393].

41 Y esto afirma que lo dice Aquiles «hablando mientras estaba en sí» (lo escribe exactamente con estos términos), pero que no pocas veces, en el curso de los acontecimientos, se aleja de sus propios juicios y, vencido por la pasión, no
42 puede dominarse a sí mismo. Ciertamente, también aquí el 'salirse de los propios juicios', el 'no dominarse a sí mismo' y el 'ser dueño de sí o no serlo', así como las otras expresiones similares, se corresponden efectivamente con las apariencias y con las opiniones de los antiguos acerca de las pasiones y las facultades del alma, pero no con las hipó-
43 tesis de Crisipo. De igual manera dice en *Sobre las pasiones:* «El agitarse y alterarse en nosotros, así como el apartarse de la razón no se da menos en el placer *(sc.* que con las

---

[392] Euríp., *Alc.* 1079-80.
[393] *Il.* XXIV 549-551.

demás pasiones)». Y luego: «De tal modo nos salimos y es-
tamos fuera de nosotros mismos, y nos cegamos completa- 44
mente en nuestras frustraciones, que a veces si tenemos en
las manos una esponja o un ovillo de lana lo alzamos y lo ti-
ramos, como si algo consiguiéramos con ello, y si tuviéra-
mos una cuchillo o algo parecido, le daríamos un uso simi-
lar». Y más adelante: «A menudo llegamos a tales extremos
de ceguera que mordemos las llaves y golpeamos las puertas 45
si no abren rápidamente, y si nos tropezamos contra una pie-
dra, nos ponemos a castigarla intentando romperla y arro-
jándola a cualquier sitio, y lanzamos las más absurdas im-
precaciones». Y del mismo modo dice más adelante: «A
partir de todo esto puede entenderse tanto la irracionalidad 46
que hay en las pasiones, cómo el modo en que nos cegamos
en estas circunstancias y nos convertimos de algún modo en
otra persona diferente de aquella que previamente había ra-
zonado». Así pues, en suma, si alguien quisiera seleccionar
y transcribir todo aquello que Crisipo dice en *Sobre las pa-* 47
siones en contradicción con sus propias doctrinas y de acuer-
do con las apariencias y con la doctrina de Platón, tendría
que escribir un volumen de extensión inabarcable. Cierta-
mente, su obra está llena de eso, como cuando habla salirse 48
de los juicios y las deliberaciones previas a causa de la ira,
del deseo, del placer o cualquier cosa de ese género, de mo-
verse alocadamente, de no estar en sí ni ser dueño de sí, de
estar ciego mentalmente, de dejarse llevar irreflexivamente
y demás expresiones semejantes.

208 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 5, 13-14, pág. 262, 5-10 DE LACY

El pasaje del libro *Terapéutico* de su obra *Sobre las pa-*
siones, dice así: «Apropiadamente se dice también que la 13
pasión es un impulso excesivo, como se podría hablar res-

pecto de los movimientos de quienes se dejan llevar de un movimiento excesivo, donde el exceso proviene del rechazo de la razón, y lo que está sin ese exceso, es salvador *(sc.* de la razón). Pues cuando el impulso excede la razón y se mue-
14 ve de golpe en contra de ella, puede decirse con propiedad que es excesivo y, por lo tanto, que se vuelve contra la naturaleza y es irracional, tal como la describíamos».

209 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 5, 19-25, págs. 262, 29-264, 16 DE LACY

La misma contradicción hay en decir que son juicios las pasiones del alma y que surgen privadas de juicio. Pues el
20 pasaje del libro primero de *Sobre las pasiones,* donde sostiene que las pasiones nacen en ausencia del juicio, ya lo hemos citado anteriormente. Pero que mantiene la misma opinión al respecto en el *Terapéutico,* que también toma el título de *Ético,* se puede saber por las siguientes palabras: «No es por juzgar que cada una de esas cosa es un bien que
21 llamamos a eso dolencias, sino por haberse inclinado a ellas con vehemencia mayor que conforme a la naturaleza». Tal vez alguien pudiera decir que en ese pasaje Crisipo no niega que la dolencia sea un juicio; es que en realidad no sitúa su origen en el falso juicio solamente, sino que dice que se añade el exceso. Pero la doctrina de Crisipo se revelará a partir del siguiente pasaje: «Por ello se dice no sin razón que algunos están locos por las mujeres, y locos por las aves»[394]. En efecto, si el término locura no se incluye superfluamente en la designación de la dolencia y la locura surge en el cuerpo por la facultad irracional del alma, no hay nada menos racional que las dolencias.

[394] Cf. fr. 114 de *Introducción al tratado sobre los bienes y los males* y fr. 187 de esta obra.

Pero, por Zeus, igualmente alguien podría decir[395] que la 24
locura *(maniôdes)* no surge por una facultad irracional, sino
del ser llevado el juicio y la opinión más allá de lo que con-
viene, así como él decía que las enfermedades de este tipo
no sobrevienen en el alma simplemente por el hecho de su-
poner falsamente que algo es bueno o malo, sino por consi-
derar que algo es más de lo que en realidad es. Así pues, la 25
enfermedad[396] no podría consistir jamás en considerar la ri-
queza como un bien, sino en que alguien considere que ésta
es el más grande de los bienes, y que suponga que no vale la
pena vivir privado de las riquezas. En esto consiste las do-
lencias de la avaricia y la codicia[397].

210 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 7, 1-7, pág. 280, 19-282, 7 DE LACY

Pasaré a algunas de las respuestas de Posidonio a Crisi-
po. «Esta definición —dice— de la locura *(átē)*[398], como la 2
de muchas otras pasiones, formuladas por Zenón y escritas
por Crisipo, refuta claramente su doctrina. Dice que la pena 3
(lýpē) es la opinión reciente de estar ante un mal, mientras
que, a veces, lo dicen de modo más conciso y se pronuncian

---

395 Según L.-S., II, pág. 411, se trata de una velada alusión a las mismas palabras de Crisipo.

396 Con respecto del término *arrṓstēma,* cf. fr. 187, § 23. SÉN., *Epíst.* LXXV 11-12, distingue *adfectus* de *morbus.*

397 A este pasaje, en el que Galeno argumenta sobre la inconsistencia de las pruebas de Crisipo, sigue otro pequeño pasaje en el que afirma que Posidonio reacciona contra estas opiniones de Crisipo. De este pasaje se vale VON ARNIM *(SVF* III, pág. 130) para evidenciar la pertenencia de este fragmento al *Sobre las pasiones* de Crisipo.

398 Es la lectura de los manuscritos que parece bastante improbable. La mayoría de los editores corrigen por «pena» *(lýpē),* pero De Lacy mantiene el texto; cf. TIELEMAN, *Chrysippus' 'On Affections',* pág. 116 nota 102.

así: la pena es opinión reciente de la presencia de un mal».
4 Dice *(sc.* Posidonio) que 'reciente' significa 'inmediato en
el tiempo', pero exige que se le diga la causa por la que la
opinión del mal, cuando es reciente, contrae el alma y pro-
duce pena, mientras que, con el paso del tiempo, ya no pue-
de deprimirla ni completamente ni con la misma intensidad.
5 Ahora bien, si la doctrina de Crisipo fuera verdadera, no
habría necesidad que lo de 'reciente' estuviera en la defini-
ción. En efecto, sería más conforme con su opinión decir
que la pena es la opinión 'de un gran mal', o 'insoportable',
o 'irresistible', como suele decir él mismo, pero no 'recien-
6 te'. Aquí la refutación de Posidonio contra Crisipo opera en
dos sentidos: en relación con esta segunda definición, tra-
yendo a colación tanto a los sabios y como a los que progre-
san, como queda dicho antes: los primeros se consideran en
los mayores bienes, los segundos, en los mayores males, pe-
7 ro no por ello se apasionan ni los unos ni los otros. En rela-
ción con la primera definición, se pregunta la razón por la
que el dolor no puede ser la opinión de la presencia de un
mal, sino que sólo la reciente es capaz de producirlo.

211 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 7, 7-11, págs. 282, 7-284, 2 DE LACY

Y dice que por qué todo lo inusitado y extraño, cuando
sobreviene de golpe, deja atónito y aparta de las primeras
intenciones, mientras que lo ejercitado, habitual o prolonga-
do no ocasiona ninguna desviación como en el caso un mo-
8 vimiento pasional, o ciertamente muy pequeña. Por ello dice
«instalarse con antelación» *(proendēmeîn)* en los hechos, y
considerar lo que no está presente igual que si estuviera pre-
sente. Para Posidonio el término 'instalarse con antelación'
quiere decir como imaginar previamente y figurarse previa-
mente en uno mismo una cosa que va a ocurrir, y habituarse

poco a poco a ello como si ya hubiera ocurrido. Y a propósi- 9
to trae aquí la historia de Anaxágoras, quien, a la persona que le anunció la muerte de su hijo, manteniendo la calma, le respondió: «Sabía que lo había engendrado mortal»[399]. E igualmente Eurípides, al hacer esta reflexión, pone en boca de Teseo las siguientes palabras:

Por haberlo yo aprendido de un cierto sabio 10
entregué mi mente a cavilaciones fatales,
poniendo delante de mi el exilio de mi patria,
la muerte temprana y otros tristes pasajes.
Y así, si algo debiera sufrir que otrora imaginara,
no mordería mi alma por suceder novedoso[400].

Y dice que los versos siguientes están escritos en el 11
mismo sentido:

Si fuera éste el primer día de mis males
y no hubiera navegado tanto entre penalidades,
sería normal agitarse como recién uncido
potro, que acaba de morder el bocado;
pero hoy débil estoy y domado por los males[401],

y estos otros versos:

... Un largo
tiempo lo aliviará, pero ahora el mal tiene mucha fuerza[402].

---

399 Fr. A 33 DK.

400 EURÍP., fr. 964 N² (fr. 964 J.-VL.), de tragedia incierta, pero asignada por Wilamowitz y Mette al *Pirítoo*. Conocemos una versión latina de CICERÓN, *Tusc.* III 14, 29 y 24, 58, en un libro de fuerte influencia crisipea.

401 EURÍP., fr. 818 N², de la tragedia perdida *Frixo*.

402 EURÍP., *Alc.* 1085 s.

212 CICERÓN, *Tusculanas* III 22, 52

Queda la tesis de los cirenaicos[403], quienes creen que solamente existe el dolor si los sucesos sobrevienen de modo imprevisto[404]. Y esto es importante, como he dicho antes[405], y sé que también es opinión de Crisipo: que lo que no se previene hace un daño mayor.

213 CICERÓN, *Tusculanas* IV 29, 63

Aunque el alivio de la tristeza ha sido explicado tanto en la disputa de ayer como en mi libro *Sobre la consolación,* que escribí en medio de mi pena y dolor (pues no éramos sabios), lo cual, precisamente, prohíbe Crisipo, es decir, aplicar remedios al alma cuando la inflamación, por así decir, está reciente; es lo que hicimos y forzamos a la naturaleza para que la intensidad del dolor cediera a la de la medicina.

214 CICERÓN, *Tusculanas* III 25, 61

En todos los medios deben buscar apoyo los que se desmoronan y no pueden mantenerse íntegros por causa de la magnitud de su dolor. Por ello Crisipo piensa que ese dolor es llamado *lýpē*[406], porque conlleva la disolución de todo el hombre.

---

403 A lo largo del libro III, Cicerón pasa revista a las concepciones de las diversas escuelas filosóficas acerca de las pasiones, comenzando por los estoicos (14-21), los peripatéticos (20-31), los epicúreos (32-51) y finalmente los cirenaicos (52-54).

404 Para los cirenaicos (Cf. II 15), los males previstos no causan tanto daño como los imprevistos.

405 III 28, 30.

406 *Lýpē,* en griego «pena», «dolor», que Crisipo relaciona con el verbo *lýō,* «disolver», y el término *diálysis,* «disolución». Lo mismo hace PLATÓN en *Crát.* 419c.

215 Cicerón, *Tusculanas* III 31, 75-76

Éstos son, pues, los deberes del que consuela, eliminar
de raíz la tristeza, o bien aliviarla y quitar lo más que se
pueda, o contenerla y no dejar que siga afluyendo, o dirigir-
la a otros sitios. Hay quienes, como parece a Cleantes, pien- 76
san que es sólo uno el deber del que consuela, el que deje de
existir por completo el mal en cuestión; los hay, como los
peripatéticos, que no dejan que sea grande el mal; y los hay
que apartan el pensamiento de los males a los bienes, como
Epicuro; y los hay que creen que es bastante con demostrar
que no ha sucedido nada inesperado ⟨como los cirenaicos⟩.
Crisipo, por su parte, piensa que lo principal en el hecho de
consolar consiste en arrancar del alma del que está afligido
la opinión de que está cumpliendo con un deber justo y me-
recido.

216 Cicerón, *Tusculanas* III 25, 59

Así pues, se dice que algunos que se encontraban en medio de su sufrimiento, cuando hubieron escuchado sobre esta condición común del hombre, que hemos nacido bajo la ley de que nadie puede estar para siempre libre de males, lo sobrellevaron peor todavía. Por ello Carnéades, como veo que escribió nuestro Antíoco[407], solía reprender a Crisipo porque elogiaba aquellos versos de Eurípides que decían:

No hay mortal a quien no golpee el dolor
y la enfermedad: muchos deben enterrar a sus hijos
y de nuevo engendrarlos, la muerte es el fin de todos,
lo cual trae en vano angustia al género humano.

---

[407] Carnéades, fr. 7a Mette. Antíoco de Ascalón *(ca.* 130-67 a. C.), nativo de Siria, discípulo de Mnesarco y de Filón de Larisa, al que sucedió como escolarca de la Academia desde 88 a 68 a.C. Amigo de Cicerón, trató de armonizar los sistemas estoico y peripatético con el de la Academia. Cf. T. Dorandi, «Antiochos d'Ascalon», A 200, *DPhA* I, págs. 216-18.

Hay que volver tierra a la tierra: para todos la vida
ha de ser cosechada, como frutos, así la Necesidad lo quie-
[re[408].

60 negaba *(sc.* Carnéades) que este tipo de discurso sirviera de algo para aliviar el dolor.

217 CICERÓN, *Tusculanas* IV 29, 62-63

Por esta razón, como he dicho anteriormente, todos los filósofos están de acuerdo en que sólo hay una forma de consolar al que sufre: no decir nada sobre aquello que le perturba el alma, sino más bien sobre lo que es la perturbación misma. De modo que, en primer lugar, respecto al deseo en sí, puesto que sólo se trata de eliminarlo, no se debe preguntar si es bueno o no lo que mueve el deseo, sino que hay que eliminar el deseo mismo, de suerte que, tanto en el caso de que lo honesto sea el sumo bien, ya se trate del placer, ya sea la unión de ambos, o sean los tres géneros del bien, hasta si se trata de un vehemente deseo por la virtud misma, el discurso que se aplica para apartarlos sea el mis-
63 mo para todos. Por ello no es sin causa que cuando Eurípides representaba la obra *Orestes*, se dice que Sócrates pidió que se repitieran los tres primeros versos:

No hay discurso tan terrible de pronunciar
Ni suerte ni mal desencadenado por la ira de los celestes
Que no pueda la naturaleza soportar con paciencia[409].

[408] Traducción libre de CICERÓN (fr. 78 TRAGLIA) de EURÍP., fr. 757 N^2, de la tragedia perdida *Hipsipila. Necessitas,* la Necesidad, sería el término latino correspondiente al griego *anánkē,* de gran importancia en la cosmovisión estoica, pues designa el orden ineludible de la naturaleza, aquello que ocurre independientemente de la voluntad de los hombres y de los dioses. Por lo demás, el motivo literario de la vida que se debe cosechar como una fruta es recogido y ampliamente elaborado por HORACIO, I 11.

[409] Cicerón traduce libremente los tres primeros versos del *Orestes* de EURÍPIDES (fr. 74 TRAGLIA). Sigue fr. 213.

Es en efecto útil, para persuadir de que se deben y se pueden soportar los males acontecidos, la enumeración de aquellos que los sobrellevaron.

SOBRE LA REPÚBLICA (198; XLVII)[410]

218 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 21, 1044B[411]

En su obra *Sobre la república* dice que los ciudadanos no harán ni se procurarán nada con vistas al placer, y elogia los versos de Eurípides que cito a continuación:

---

[410] Al menos en siete libros. BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 331-333. La obra aparece mencionada también en el test. 1, § 188, y en el fr. 65, de *Sobre lo honesto y el placer,* junto con la obra *Sobre las acciones apropiadas.* Von Arnim atribuía también a esta obra el fr. 321, pero cf. la nota 5 al fragmento en cuestión. La obra es citada por dos contextos polémicos de donde derivan los fragmentos que siguen. De un lado, las citas por Plutarco (frs. 218-221) que prentenden demostrar la incoherencia de Crisipo en lo que toca a sus preceptos de vida frugal; de otro las citas que hemos encabezado con la más sumaria de Diógenes Laercio (frs. 222-226), que mencionan el libro de Crisipo, junto con otros, como testimonio en el debate sobre la autenticidad de la *República* de DIÓGENES y ZENÓN, sobre lo cual cf. T. DORANDI, «La Politeia entre cynisme et stoïcisme», en *Chypre et les origines du stoïcisme,* París, 1996, págs. 101-109. Los textos de Filodemo pertenecen en su conjunto a este debate, cf. test. 1, § 188 y fr. 65, 85, 93, 145 y 226. GOULET-CAZÉ, *Kynika,* a quien debemos el más reciente análisis en detalle de la cuestión (esp. para el caso de Crisipo, cf. págs. 52-60), señala en pág. 22, nota 48, la posibilidad de entender el título de la obra de Crisipo en relación con la *República* de ZENÓN, no como indicación temática, aunque se inclina por esta segunda opción.

[411] En el capítulo 21 de la obra de Plutarco, los pasajes de *Sobre la república* están puestos en contradicción con los de *Sobre la naturaleza,* donde Crisipo es citado por defender la afición de la naturaleza por la belleza y su goce en la variedad, tomando como ejemplo la cola del pavón, al mismo tiempo que defendía la utilidad para los humanos de todo lo creado por la naturaleza, incluidos chinches y ratones. Las citas de las dos obras alternan según el esquema ABABA.

¿De qué más habrá menester el hombre, salvo de estas dos
[cosas:
la harina de Deméter y de bebida agua corriente[412]*?*

Y continuando un poco más adelante, elogia a Diógenes, que se frotaba el miembro en público y decía a los que los presentes: «¡Ojalá también pudiera quitarme el hambre del estómago frotándome[413]!»

219 AULO GELIO, *Noches Áticas* VI 16, 6

Si recordamos los versos de Eurípides, de los que tan a menudo se sirve el filósofo Crisipo, los placeres[414] del comer no han sido inventados por que sean necesarios para la vida, sino por libertinaje del alma, propio de aquel que desprecia la comida sencilla y disponible por un deseo inmoderado de saciarse. Consideré que había que poner los versos de Eurípides:

¿De qué más habrá menester el hombre, salvo de estas dos
la harina de Deméter y de bebida agua corriente, [cosas:
que están a nuestra disposición y se hicieron para alimen-
[tarnos?
No basta con saciarse, sino que por voluptuosidad
buscamos la manera de hacernos con otros alimentos[415].

---

[412] Fr. 842 N^2. Sabemos por el propio Plutarco (cf. fr. 73 de *Sobre los géneros de vida*) que estos versos eran constantemente repetidos por Crisipo como suma de la vida frugal.

[413] DIÓG. LAERC., VI 46 y 69 (fr. 147 GIANN.). El fr. 48 de *Sobre lo honesto y el placer* menciona otras anécdotas de Diógenes el cínico recogidas por Crisipo.

[414] Laguna suplida por Cavazza, siguiendo a Hosius.

[415] Cf., *supra,* nota 412.

220 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 21, 1044C [416]

... a su vez en *Sobre la república* reconviene de manera atolondrada a los que crían pavones y ruiseñores, como si estuviera legislando en contra del legislador del universo y se estuviera mofando de la afición a la belleza de la naturaleza aplicada a estos animales, a los que no concede lugar el sabio en su ciudad.

221 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 21, 1044D-E [417]

En *Sobre la República,* después de haber dicho que poco falta para que pintemos hasta las letrinas, agrega poco después que algunos embellecen el campo con parras y mirtos, y crían pavos reales, palomas y perdices para que les canten, y hasta ruiseñores. Me encantaría enterarme de lo que piensa respecto de la miel y de las abejas, porque estaría de acuerdo con lo de la utilidad de los chinches el decir que las abejas no han nacido con utilidad alguna; pero si les asigna un lugar en la ciudad, ¿por qué razón aleja a los ciudadanos del disfrute de lo que complace al oído y a la vista?

222 DIÓGENES LAERCIO, VII 34

Que la *República* es obra suya *(sc.* de Zenón), lo dice Crisipo en su propia obra *Sobre la república* [418].

---

[416] Sigue a la primera parte del fr. 258 de *Sobre la naturaleza.*

[417] Sigue al fr. 258 de *Sobre la naturaleza.*

[418] El texto forma parte de la amplia relación que DIÓGENES (VII 32-34) hace de la crítica que Casio el escéptico hizo de la *República* de ZENÓN en el contexto de las obras y doctrinas estoicas, cf. SCHOFIELD, *Stoic idea of city,* págs. 3-21 y GOULET-CAZÉ, *Kynika*, pág. 39-44. Sobre Casio, a quien se suele ubicar en los siglos II y I a. C., cf. F. CAUJOLLE-ZASLAWSKI, R. GOULET, «Cassius l'Empirique», C 53, *DPhA* II, págs. 234-235.

223 DIÓGENES LAERCIO, VII 131

Les parece bien que las mujeres deban ser comunes entre los sabios, de modo que hombre y mujer se junten al azar, como dice Zenón en la *República* y Crisipo en *Sobre la República.* De este modo amaremos por igual a todos los niños con el mismo amor paterno, y se suprimirán los celos por adulterio.

224 SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* III 205[419]

Y Crisipo en la *República* afirma que el padre puede tener hijos de su hija, la madre de su hijo y el hermano de la hermana.

225 SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos pirrónicos* III 246-247[420]

También Crisipo está de acuerdo con esto[421], pues en *Sobre la República* dice: «Me parece que esto se puede tra-

[419] Cf. *Esb. Pirr.* I 160, donde la opinión de Crisipo y los suyos sobre el incesto sirve para ilustrar el décimo modo de los antiguos escépticos, el aplicado a las costumbres, leyes y creencias. Sexto acaba de mencionar las costumbres de persas y magos, que desposan a madres e hijas, y las afirmaciones de Zenón acerca del trato desprejuiciado con la propia madre. Sigue la mención «más general» de Platón, quien propone la comunidad de mujeres. El texto es una glosa de la cita literal que leemos en el fragmento siguiente. El tema del incesto aparecía también en los *Protrépticos*, cf. fr. 239.

[420] Este texto de *Esb. Pirr.* ha servido para corregir la misma cita de Crisipo que aparece en SEXTO EMP., *Contra los profesores* XI 192, donde el título mencionado es *República.* Sobre la relación entre los dos textos de Sexto, cf. fr. 95 y nota. De nuevo el *Pap. Ant.* 61, *CPF* I*, págs. 426-431, atribuido a Crisipo, alude explícitamente a estas prácticas incestuosas con un vocabulario semejante, cf. test. 1, § 188, nota 45.

[421] En el pasaje precedente, Sexto Empírico refiere que Zenón de Citio, a propósito de la historia de Edipo y Yocasta, no consideraba indigna la relación incestuosa habida entre ambos y cita su obra *Diatribas* (*SVF* I 250).

tar de este modo, que ahora es costumbre, no mala, entre muchos, y es que la madre tenga hijos de su hijo, y el padre de su hija, y el hermano de su hermana[422]». Y en los mismos tratados nos introduce a la antropofagia. Dice, por ejemplo: «Y si algún miembro de personas vivas que sea útil queda cortado, no enterrarlo ni tirarlo de ninguna manera, para que se convierta en otra parte de las nuestras»[423].

226 Filodemo, *Sobre los estoicos* 6, cols. xv 25-xvi 4, pág. 102 Dorandi

Y Crisipo en *Sobre la ciudad y la ley*[424], la menciona *(se.* la *República* de Diógenes) y (...) en las *Repúblicas*[425]. Y en *Sobre la República,* cuando habla de la inutilidad de las armas, dice que esto lo ha dicho también Diógenes, lo cual resultará claro que sólo ha sido escrito en la *República*[426].

---

[422] Asimismo, Von Arnim sugiere que Sexto se refiere al mismo libro en *Esb. Pirr.* III 200: «¿Y qué tiene esto de extraño, si tanto los seguidores de la filosofía cínica como los discípulos de Zenón de Citio, Cleantes y Crisipo dicen que esto es un indiferente?».

[423] Las mismas indicaciones en términos casi idénticos aparecían en el fr. 95, de *Sobre la justicia*, también transmitido por Sexto en *Contra los profesores* XI 192. La indicación genérica del título que introduce esta cita deja abierta la posibilidad de que la obra aludida sea efectivamente *Sobre la justicia.*

[424] Núm. 213 H.-G. No hay otro testimonio de esta obra de Crisipo. Goulet-Cazé, *Kynika*, pág. 26, nota 56 proponen leer «en el libro IV de *Sobre la ciudad y la ley*».

[425] No sabemos si se refiere a un título de obra de Crisipo, para el que no tenemos ningún otro testimonio, como en el caso anterior, o se refiere a las dos *Repúblicas* que se están discutiendo, de Zenón y Diógenes.

[426] Según Dorandi. «Filodemo, *De Stoicis*», págs. 118-119, resulta difícil establecer si en las columnas precedentes Filodemo intenta aportar las pruebas de la autenticidad de la *República* de Zenón.

SOBRE LA PROVIDENCIA, CINCO LIBROS (199; XLVIII)[427]

227 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 39, 1052C-D[428]

Sin embargo, en el libro primero de *Sobre la providencia* dice *(sc.* Crisipo) que Zeus crece hasta que todo se consume en sí mismo: «Y puesto que la muerte es la separación del alma respecto del cuerpo[429], y el alma del mundo no se separa, sino que crece de manera continua hasta que consume la materia en sí misma, no se debe decir que el mundo

[427] Una reconstrucción de este libro y una rica recopilación de textos se lee en GERCKE, «Chrysippea», págs. 692-693 y 705-714; sobre la obra, cf. BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 212-217; BRÉHIER, *Chrysippe,* págs. 42-44 y STEINMETZ, «Stoa», pag. 590. D. BASSI, «Notizie de papiri ercolanesi inediti», *Riv. Fil. Class.* 44 (1916), 209-220, presenta, junto con la edición del *Pap. Herc.* 1038 (cf. fr. 230) las pocas partes legibles de cinco fragmentos del *Pap. Herc* 1421; en el núm. 5 logra reconstruir un tratado: «De Crisipo, Sobre la Providencia I». El *Pap. Herc.* 1670, editado por D. BASSI, «Notizie de papiri ercolanesi inediti», *Riv. di Filol. Class.* 44 (1916), 47-65, contiene una polémica contra las ideas estoicas sobre la providencia y el destino, y se ha identificado con la obra de Crisipo. Véase la descripción de las doctrinas en él contenidas y un amplio comentario con bibliografía en el artículo de M. FERRARIO, «Filodemo, sulla providenza? (*PHerc.* 1670)», *Cron. Erc.* 2 (1972), 67-94. Entre los fragmentos del libro V de la *Retórica* de FILODEMO (ed. de M. FERRARIO, «Frammenti del libro V della *Retórica* di Filodemo (*PHerc.* 1669)». *Cron. Erc.* 10 (1980), pág. 75, fr. 28, 28) hay una mención de Crisipo en un contexto de discusión sobre la providencia.

[428] Plutarco acaba de citar el libro *Sobre los dioses*, fr. 152, donde se afirmaba que nni Zeus ni el mundo, a diferencia de los demás dioses, se alimentan.

[429] La tradición que sigue Crisipo es platónica, cf. *Fedón* 67d y *Gorg.* 524a, pero fue desarrollada en un sentido propio del estoicismo para demostrar la corporeidad del alma, cf. fr. 438.

perece». Pero, ¿quién podría presentarse en mayor contradicción consigo mismo que quien afirma de un mismo dios ya que crece, ya que no se alimenta? Y esto no hay que concluirlo. Claramente lo tiene él escrito en el mismo libro: «Sólo del mundo se dice que es autosuficiente, porque es lo único que tiene en sí todo lo que precisa[430]. Se alimenta y crece a partir de sí mismo, mientras que las demás partes se transforman unas en otras».

228 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 41, 1053B

Es más, cuando tiene lugar la conflagración, dice (*sc.* Crisipo) que ⟨el mundo⟩ está vivo de parte a parte y es un ser vivo[431], pero cuando, a su vez, se apaga y condensa, se vuelve agua, tierra y elemento corpóreo. Dice en el libro primero de *Sobre la providencia*: «Cuando el mundo ⟨deviene⟩[432] ígneo de parte a parte, al punto es alma de sí misma y parte directora. Mas cuando, tras transformarse en líquido y el alma residual, de alguna manera se ha vuelto cuerpo y alma, de modo que se compone de ambos, tiene una razón *(lógos)* diferente».

229 Diógenes Laercio, VII 142-143

Que el mundo es un ser vivo, racional, dotado de alma e inteligente lo dice también Crisipo en el libro primero de *Sobre la providencia*, Apolodoro lo dice en su *Física*, y Po-

---

[430] Cf. Platón, *Tim.* 33c-d.

[431] Según el texto de Bernardakis. Cherniss corrige el pasaje de modo que se lee: «cuando la conflagración tiene lugar de parte a parte *(diólou)*, está vivo ⟨el universo de parte a parte⟩ y es un ser vivo, pero ...». Pohlenz propone suplir «es un ser vivo ⟨el mundo dotado de alma⟩». Sobre la conflagración, cf. fr. 421.

[432] Segun el suplemento de Pohlenz. Cherniss postula *ṓn*: «Dado que el mundo ...».

sidonio[433]. Y siendo como es un ser vivo, es sustancia dotada de alma y sensible. Puesto que un ser vivo es superior a algo no vivo y nada hay superior al mundo, el mundo es, por tanto, un ser vivo[434]. Mas está dotado de alma, como es evidente por nuestra propia alma, que es un fragmento de allá.

230 *Pap. Hercul.* 1038[435]

Col. I ... en ⟨el mundo⟩ los males suceden, creo yo, como consecuencia, ⟨a causa de bienes⟩ que son mayores ...[436]

Col. II ... ⟨excepto⟩ lo que se obra por nuestra parte y los demás animales[437] ...

Col. IV[438] ... el nacimiento por mediación suya, señalándolo ellos mismos conforme a otro argumento, como si alguien dijera que al hilo de las estaciones... ⟨Zeus⟩ es salvador, amistoso y hospitalario ... y es considerado de otros modos conforme ⟨a estas doctrinas⟩...

Col. V ... poniendo fin a su argumento[439]. Pues hay que distinguir, en primer lugar, si es que no es posible que la naturaleza sea de otro modo y haya otros mundos, puesto que

---

[433] POSIDONIO, fr. 99 E.-K. APOLODORO, fr. 10 (*SVF* III, pág. 260).

[434] Para este argumento, cf. PLATÓN, *Tim.* 30ab

[435] Para los restos de este papiro cf. GERCKE, «Chrysippea», págs. 710-711, y VON ARNIM, *SVF* I, pág. vi, que seguimos en función de las posibilidades de reconstrucción argumental.

[436] Según la reconstrucción de Von Arnim, quien remite a los textos de Aulo Gelio; cf. frs. 231-232.

[437] Según reconstrucción de Von Arnim, quien entiende la frase en el contexto de la disputa sobre la determinación de las acciones.

[438] Nada argumentalmente consistente puede recuperarse de la columna tercera. La columna cuarta parece dedicada a la explicación de los nombres de las divinidades, en especial de Zeus, que fueron objeto de exégesis alegórica, cf. CORNUTO, *Teol.* 9 y PS. ARISTÓT., *Acerca del mundo* 7 y frs. 125-136.

[439] Gercke refiere esta expresión a Epicuro, quien en la tradición atomista consideraba la posibilidad de otros mundos.

este mundo se ha constituido por naturaleza de modo que nada le falte, conteniendo en sí todas las cosas ...

Col. VI[440] ... por ser unos capaces de recibir la virtud en modo absoluto, no el vicio, y estar otros en buena disposición para recibirla, a no ser que resulten tenerla ya. [...][441] si convenía distinguir en conjunto estos elementos de la naturaleza...

Col. VII ...si sobrevienen cosas semejantes por obra de la Providencia, el que estas cosas se gobiernen por la providencia de Zeus[442], hay que abordarlo tomando como principio las almas y las naturalezas[443], como dije al comienzo, pero se dirá algo sobre estos asuntos en lo que sigue, su lugar....

Col. VIII. De Crisipo, *Sobre la providencia* II.

231 AULO GELIO, *Noches Áticas* VII 2, 1-14

El Hado, al que llaman los griegos Destino *(heimarménē),* lo define Crisipo, príncipe de la filosofía estoica, prácticamente según esta fórmula: «El Destino es, dice, una secuencia o cadena eterna e indeclinable de cosas, que se pliega sobre sí misma y se traba por órdenes eternos de consecuencia, a partir de los cuales está unida y anudada»[444]. Y he ci- 2
tado las palabras mismas de Crisipo, en la medida en que mi memoria tiene fuerzas, para que, si a alguien le parece algo oscura esta traducción mía, pueda atender a sus palabras. En 3
el libro cuarto de *Sobre la Providencia* dice que es «Una or-

---

440 Se refiere el texto a la condición de los seres divinos, *theoí* y *daimónia.*

441 Von Arnim suple aquí «Sobre los seres divinos».

442 Reconstrucción de von Arnim.

443 Las formas respectivas de *pneûma* en animales y plantas, cf. fr. 233.

444 Para la definición del Destino en Crisipo cf. fr. 454 y nota.

denación natural del universo por la que desde la eternidad unas cosas siguen a otras y se implican[445] en otras, siendo intransgredible el tal entrelazamiento».

4 Pues bien, los partidarios de otras doctrinas y escuelas critican esta definición de la siguiente manera. «Si Crisipo, dicen, piensa que todas las cosas se mueven y son regidas por el Hado y que los cursos y las evoluciones del Hado no pueden ser desviadas ni transgredidas, tampoco las faltas y delitos de los hombres habrán de ser tenidos en cuenta ni se les deberán imputar a sus voluntades sino a una determinada necesidad o imposición que surge del Hado, que sería señor y árbitro de todas las cosas, por el cual es necesario que suceda todo lo que habrá de suceder. Y por ello los castigos a los malvados están injustamente instituidos por las leyes, si es que los hombres no vienen por su voluntad a las iniquidades, sino que son arrastrados a ellas por el Hado».

6 Contra estas opiniones despliega Crisipo muchos argumentos con sutileza y agudeza, pero de todo lo que ha escri-
7 to el sentido es aproximadamente éste: «Aunque sea cierto —dice— que todas las cosas están reunidas y conectadas por el hado según una razón necesaria y superior, con todo, el talante mismo de nuestro intelecto está sometido al Desti-
8 no en la medida de su su cualidad propia y singular[446]. Pues, si están creados desde un principio por la naturaleza en forma saludable y útil, toda la fuerza que pueda ejercerse externamente sobre ellos por el Hado la transmitirá sin perjuicio ni impedimento. Mas si es dura y estúpida, inculta y sin fundamento en ninguno de los apoyos que vienen de las buenas artes, aunque se vea instada por el choque insignifi-

[445] Seguimos la lección adoptada por Sharples y Bobzien. Usener corregía en *mḕ apoluoménōn*, «que no se sueltan».

[446] Probablemente Aulo Gelio se refiere de este modo a la 'cualidad particular o propia', *ídios poiótēs*.

cante de un contratiempo del Destino o incluso sin ninguno,
con todo por su propia maldad y por voluntad propia se pre-
cipita a sus acostumbrados crímenes y errores. Y que esto 9
suceda por esa razón, lo produce aquella conexión natural y
necesaria de las cosas que se llama hado. Es, en efecto, por 10
su propia naturaleza fatal y consecuente que los malos talan-
tes no estén libres de delitos y errores». Y a continuación se 11
sirve de un ejemplo para esta cuestión que no es, por Hércu-
les, ni importuno ni falto de gracia. Dice: «Del modo en que
si dejas caer una piedra cilíndrica cuesta abajo por una pen-
diente de tierra escarpada, serás tu la causa ciertamente y el
inicio de que se precipite, pero al punto es ella misma la que
rueda hacia abajo y no porque tú lo hagas, sino porque así se
comporta su forma misma y la volubilidad de su figura, así
también el orden, la razón y la necesidad del Hado ponen en
movimiento los géneros mismos y los principios de las cau-
sas, pero el impulso de nuestras decisiones e intenciones y
las acciones mismas las modera la voluntad de cada uno y el
talante del alma»[447]. Después introduce las siguientes pala- 12
bras que concuerdan con las que ya he dicho: «Por ello es
dicho de los pitagóricos:

Sabe que los hombres soportan sufrimientos que ellos mis-
[mos eligen[448],

porque los perjuicios que a cada uno tocan suceden por ellos mismos y yerran y se hacen mutuamente daño por su propio impulso, según su propia inteligencia y talante».

[447] Sobre el uso de este símil, por el que Crisipo sentía cierta predilección, cf. fr. 462.

[448] Verso perteneciente al *Carmen aureum* 54 Young, que conocemos por Jámbl., *Protr.* pág. 12, 10 Pistelli.

13 Por ello niega que se deba aguantar y escuchar por inútiles, vagos o malvados a quienes, cuando se encuentran acusados o sorprendidos en pleno delito se refugian en la necesidad del Hado como si tomaran asilo en lugar sagrado y, lo peor de todo, dicen que hay que imputar estos hechos al Hado, no a su temeridad. Pero ya lo había dicho antes aquel sapientísimo poeta, el más antiguo de todos, en los siguientes versos:

Ay, ay, que nos acusan a los dioses los mortales:
de nosotros dicen que les vienen los males, y son ellos mismos,
los que por su propia insensatez sufren más allá de su des-
[*tino*»[449].

232 Aulo Gelio, *Noches Áticas* VII 1, 1-13[450]

Aquellos que no creen que el mundo haya sido creado por causa del Dios y de los hombres, ni que las cosas humanas se gobiernen por la Providencia piensan que disponen de un argumento de peso cuando dicen del modo siguiente: «Si hubiera Providencia no habría mal alguno: pues nada hay —dicen— menos congruente con la Providencia que el hecho de que en este mundo, que, se dice, fue creado para los hombres, haya tal abundancia de penalidades y males». Contra ellos dice Crisipo en el libro cuarto de *Sobre la Pro-*

[449] *Od.* I 32-34.

[450] Los argumentos que justifican los aspectos negativos del mundo han sido sistematizados por L.-S. vol. I, págs. 331-333. En el texto que consideramos son dos de ascendencia platónica: el principio estructural de la necesidad de los opuestos (cf. *Fed.* 60b), de modo que sin los males los bienes no podrían percibirse; y el de la necesidad material, que conlleva ciertas limitaciones en la obra del mundo que implica de manera colateral efectos, tomando el ejemplo del *Tim.* 75c que parecen a los ojos de los hombres imperfecciones El mantenimiento de la Providencia implica, en cualquier caso, mantener la consideración del conjunto, cf. Filón de Alej., *De fort.* (*SVF* II 1171) y reconocer la insuficiencia del hombre.

videncia: «Nada hay más estúpido que esos que piensan que podría haber bienes si no hubiera males. Pues, como los bienes son lo contrario de los males, ambos han de ser opuestos y sostenerse como si fuera apoyándose el uno en el otro, pues no hay en absoluto un contrario sin su otro contrario. ¿Para qué existiría el sentido de la justicia si no hubiera delitos? ¿O qué otra cosa es la justicia sino la privación de la injusticia? ¿Qué se podría entender por fortaleza sino es por ser vecina de la debilidad? ¿Qué por continencia, sino por la intemperancia? ¿De qué modo podría haber prudencia si no fuera contrapuesta a la imprudencia? Por tanto, —dice— los estúpidos, ¿por qué no desean también que haya verdad sin mentira? Porque juntos van bienes y males, felicidad y desgracia, dolor y placer. Uno depende del otro, como dice Platón, unidos los extremos contrarios. Si quitas uno, quitas el otro».

El mismo Crisipo y en el mismo libro (*sc.* el cuarto) trata, sopesa y considera que merece examinarse si las enfermedades de los hombres son por naturaleza, es decir, si la naturaleza misma de las cosas o Providencia, que ha producido la cohesión de este mundo y al género humano, habría producido también las enfermedades, debilidades y padecimientos corporales que sufren los hombres. Piensa, sin embargo, que no era el propósito principal de la naturaleza someter a los hombres a las enfermedades, pues jamás esto habría convenido al creador de la naturaleza y padre de todas las cosas buenas. «Pero —dice— por muchas cosas extraordinariamente adecuadas y útiles que haya engendrado y dado a la luz, nacen también con ellas otras molestas unidas a aquellas mismas que hacía, y esas son por naturaleza, sí, pero son hechas según secuelas obligadas que él mismo llama «según consecuencia» *(katà parakoloúthēsin)*. Del modo —dice— en que cuando la naturaleza daba forma al cuerpo

humano, la mayor penetración de la razón y la utilidad misma de la obra exigía que compusiera la cabeza con los huesecillos más finos y menudos. Pero a esta utilidad más grande de la cosa ha seguido una cierta incomodidad extrínseca, que la cabeza quedara más ligeramente protegida y sensible a los golpes y pequeños accidentes[451]. Igualmente, las enfermedades y las indisposiciones han surgido al mismo tiempo que la salud. Y de igual modo, ¡por Hércules!, al tiempo que la virtud se engendra en el hombre por decreto de la naturaleza, son engendrados los vicios por la afinidad de los contrarios.

233 DIÓGENES LAERCIO, VII 138-139

138 El mundo se administra conforme a la inteligencia y la Providencia, como dice Crisipo en el libro quinto de *Sobre la Providencia*[452] y Posidonio en el libro trece de *Sobre los dioses*[453], y la inteligencia lo penetra hasta alcanzar todas sus partes, como en nosotros el alma, y lo hace más por al-
139 gunas partes, menos por otras. En efecto, se abre paso por algunas partes en calidad de fuerza cohesiva *(héxis)*, como en los huesos y los tendones, por otras como intelecto *(noûs)*, como en la parte directora. De este modo el mundo entero, que es un ser vivo, con alma y razón tiene como parte directora el éter, según dice Antípatro de Tiro en el libro octavo *Sobre el mundo*[454]. Crisipo, sin embargo, en el libro primero *Sobre la Providencia* y Posidonio en su tratado *So-*

---

[451] Cf. sobre esta idea, PLATÓN *Tim.* 75c.

[452] Von Arnim no recoge indicación alguna de número de libros; sin embargo, los testimonios dan mayoritariamente el número cinco, ya sea referido al número de libros de la obra, ya al libro quinto, como traducimos siguiendo la opción de Long y Markovich.

[453] POSIDONIO, fr. 21 E.-K.

[454] Sobre Antípatro de Tiro, cf. test. 30, nota 190.

bre los dioses[455] dicen que es el cielo la parte directora del mundo; Cleantes, que el sol. Pero Crisipo precisa más rigurosamente y dice, a su vez, que es la parte más pura del éter que hay en él (*sc.* el cielo), a lo que ellos llaman 'divinidad primera' ⟨...⟩[456] que se abre paso como de manera manera sensible a través de los seres del aire y a través de todos los animales, ⟨en forma de naturaleza a través de⟩ las plantas[457], y por la tierra misma lo hace como fuerza cohesiva.

234 LACTANCIO, *Instituciones divinas* VII 23, 3

Mejor lo dice Crisipo, de quien Cicerón dice que es el puntal del Pórtico de los estoicos, quien en los libros que escribió *Sobre la Providencia* argumenta lo siguiente a propósito de la renovación del mundo: «Si esto es así, es evidente que en nada es imposible que nosotros tras la muerte, cuando se hayan cumplido determinados ciclos de tiempo, volvamos a constituirnos en la forma en la que ahora lo estamos»[458].

---

455 POSIDONIO, fr. 23 E.-K.

456 Von Arnim señala aquí la existencia de una laguna.

457 Suplemento incluido por Markovich, a partir de una propuesta de Von Arnim.

458 La alusión a Cicerón es *Lúculo* 54, 75. La cita de Crisipo se hace en griego. Lactancio acaba de presentar la doctrina pitagórica de la reencarnación, en la que observa cierta intuición de la resurrección cristiana, y la compara con las ideas de Crisipo sobre los ciclos cósmicos, cf. fr. 67 de *Sobre el mundo*. La cuestión de la identidad de los ciclos en sus particulares provocó posiciones encontradas que llevaron en definitiva al abandono de la doctrina por parte de algunos sucesores de Crisipo, cf. fr. 421 y NEMES., *Sobre la nat. del hombre* 38 *(SVF* II 625), ORÍG., *Contra Celso* IV 68 y V 20 *(SVF* II 626), IV 12 *(SVF* II 628), *De princ.* II 3, 4 *(SVF* II 629), SIMPL., *Com. a la 'Física'* pág. 886 DIELS *(SVF* II 627), CLEM. DE AL., *Estróm.* V 1, 9, 4 (*SVF* II 630) y PLUT., *Sobre la desapar. de los orác.* 29 *(SVF* II 632).

235 FILODEMO, *De la piedad (Pap. Herc.* 1428), col. VIII 4-13 HENRICHS[459]

Y en *Sobre la Providencia* expone las mismas combinaciones *(synoikeiṓseis)* propias del alma del universo y les adapta los nombres de los dioses haciendo uso incansablemente de su sutileza.

SOBRE EL EXHORTAR O *PROTRÉPTICOS* (200; XLIX)[460]

236 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 17, 1041E

El discurso acerca de los bienes y los males que él mismo *(sc.* Crisipo) introduce y examina es, según dice, el más acorde con la vida y, sobre todo, alcanza las prenociones naturales *(émphytoi)*[461]. Esto lo dice en el libro tercero de los *Protrépticos,* pero en el primer libro dice que ese discurso aleja al hombre de todo lo demás, como si no tuviera ningún valor para nosotros, ni contribuyera en nada a la felicidad[462].

---

[459] Col. 360 OBBINK. Para estas «combinaciones», cf. fr. 126 y nota 473.

[460] En más de un libro; BAGUET, *De Chrysippi,* págs. 328-331. El título hace pensar que se trata no de un ejemplar más del conocido género filosófico del discurso de exhortación a la filosofía *(protréptikós lógos)*, sino de una obra dedicada a «examinar» *(dokimázein)* los argumentos utilizados en esos libros, al menos los de Platón y su rival Antístenes (fr. 240), y Aristón si seguimos la sugerencia de Cherniss en su nota a este pasaje de Plutarco. Sobre el género y sus orígenes, sofísticos y socráticos, cf. S. R. SLINGS, *Plato. Clithophon,* Cambridge, 1999, especialmente págs. 217-219, con una discusión sobre la recepción crisipea del *Clitofonte* atribuido a Platón y, más recientemente, S. VAN DER MEEREN, «Le Protreptique en Philosophie. Essai de définition d'un genre», *Rev. Étud. Gr.* 115 (2002), 591-621.

[461] Sobre el término 'prenoción' *prólepsis* y su naturaleza, cf. la nota 83 al fr. 35.

[462] Plutarco cita a continuación el *Sobre la justicia*, fr. 92, como confirmación de que las propuestas éticas de Crisipo, pese a su pretensión de

237 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 30, 1048A

De tal modo, después de haber juntado aquí lo preferible con el bien[463] y haberlos confundido, en otros libros declara que nada de eso tiene valor alguno para nosotros, sino que el discurso (*sc.* moral) nos aleja y nos aparta de todas esas cosas. Esto lo escribe en el libro primero de *Sobre el exhortar.*

238 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 5, 1060E

Pero esto es de escasa importancia, si, como ha escrito Crisipo en el libro primero de *Sobre el exhortar,* vivir felizmente consiste solamente en vivir según la virtud, «dado que todas las demás cosas, —dice—, nada son para nosotros, ni contribuyen a ello».

239 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 22, 1044F

Y en el libro ⟨...⟩[464] de los *Protrépticos,* después de decir que sin razón se atacan las relaciones con la madre o las hermanas[465] o las hijas, la ingestión de ciertas comidas o el ir a lugares sagrados directamente del lecho[466] o de un lecho de muerte; dice que hay que observar a los animales, y que tomando como ejemplo su comportamiento se puede deducir que ello no tiene nada de extraño ni de contrario a la na-

---

que concuerdan con las prenociones humanas sobre los bienes, van en realidad contra ellas.

[463] Se refiere al primer libro de *Sobre los bienes,* fr. 67, que acaba de citar para enfrentarle el texto de los *Protrépticos*. A continuación, para abundar en la contradicción, cita el libro tercero de *Sobre la naturaleza,* fr. 254.

[464] Laguna indicada por Xylander; Rasmus suplía «tercero», *trítōi.*

[465] Sobre la actitud de Crisipo hacia las relaciones incestuosas, cf. los frs. 224-225 de *Sobre la república.*

[466] Cf. HERÓD., II 64, quien refiere la invención, por parte de los egipcios, de la prohibición de que los fieles asistan a los templos después de yacer en un lecho con una mujer.

turaleza, pues muy a propósito está la comparación con los otros animales, a fin de demostrar que ni acoplarse, ni nacer, ni morir en lugares sagrados contamina a la divinidad[467].

240 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 14, 1039D-F

Por ejemplo, en los *Protrépticos,* citando lo dicho por Platón acerca de que para el que no sabe o no ha aprendido a vivir sería mejor no vivir[468], dice textualmente: «Un tal discurso se contradice consigo mismo y no tiene el menor carácter exhortativo. En primer lugar porque al mostrar que para nosotros es mejor no vivir y, en cierta forma, exigirnos morir, nos exhortará a otras cosas antes que a filosofar. En efecto, sin estar vivo no es posible darse a la filosofía, ni puede alguien volverse sabio sin haber vivido largo tiempo sumido en el vicio y en la ignorancia». Y seguidamente agrega que incluso a los ignorantes les conviene mantenerse con vida, y más adelante textualmente: «En primer lugar, la virtud sin más no es nada que exija vivir, y del mismo modo el vicio tampoco es nada que exija que abandonemos la vida».

Ahora bien, no hay que desplegar otros libros de Crisipo que nos muestren su contradicción consigo mismo, sino que en los mismos libros al elogiar en una ocasión a Antístenes, presenta lo de «Hay que procurarse inteligencia o una cuerda para ahorcarse»[469], así como lo e Tirteo:

---

[467] El tomar el comportamiento de los animales como ejemplo de conducta natural se convirtió en lugar común en el pensamiento estoico, ya en CLEANTES *(SVF* I 515); en Crisipo lo conocemos ya por el fr. 90 de *Sobre la justicia.* Se trata de un elemento común a toda la escuela, PLUT., *Sobre el amor a la prole* 493B-E, heredera en esto, una vez más, del cinismo.

[468] Cf. la referencia es con bastante probabilidad al diálogo pseudoplatónico *Clitofonte* 408 a, pero el pensamiento es de clara raigambre socrática, cf. *infra* nota siguiente. Cf. fr. 236 de *Sobre la naturaleza.*

[469] Probablemente deriva del *Protréptico* de Antístenes, fr. 105 GIANN. La disyuntiva «razón o lazo» se encuentra también en los cínicos DIÓGE-

Antes acércate al límite de la virtud que al de la muerte[470],

(pero, ¿qué quiere mostrar esto sino que vale más morir que vivir para los insensatos?), y en cierta ocasión, corrigiendo a Teognis, declara: «No debía decir lo de *Por huir de la pobreza hay que ...*[471], sino más bien:

Por huir del vicio, hasta en el hondo mar lleno de peces
hay que arrojarse, Cirno, y desde las altas rocas[472].

SOBRE LOS SILOGISMOS, PRIMERA INTRODUCCIÓN (201; LII)[473]

241 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* VIII 223-228

En efecto, para empezar, retomando nuestro argumento desde un poco más arriba, los indemostrables se dicen de 223

NES, fr. 303 GIANN. y CRATES, fr 79 GIANN. El pensamiento de que al malvado no le merece la pena vivir (cf. *Gorg.* 512b) y que al sabio no le importa morir (*Apol.* 37a-38a) es uno de los asociados más estrechamente a la figura de Sócrates, cf. ALESSE, *Stoa*, págs. 221-226.

[470] Fr. 14 WEST.

[471] TEOGNIS, 175-176. La misma referencia a Teognis e idéntica crítica aparece referida a los estoicos en PLUT., *Sobre las nociones comunes* 22, 1069D *(SVF* III 167).

[472] Se trata de un ejemplo de la técnica estoica de la *epanórthōsis,* la corrección de los poetas como recurso didáctico.

[473] El título como lo presenta Sexto no aparece en el catálogo de las obras lógicas de Diógenes Laercio. Según von Arnim la referencia de Sexto puede ser al título *Sobre los silogismos introductivos*, a Zenón, un libro, núm. 79, o al *Sobre los modos, para una introducción* a Zenón, tres libros núm. 80. Cf. GAL., *Intr. Dial.* 19, 4, pág. 8 KALBF. *(SVF* II 247). Si nos atenemos a la información de Sexto, Crisipo describía en esta obra los silogismos indemostrables, los clarificaba mediante ejemplos y los reducía a una fórmula *(trópos* o *skhêma)*, cf. STEINMETZ, «Stoa», pág. 587 y el fr. 370.

dos modos: los que no están demostrados y los que no precisan de demostración, porque es evidente en su caso por su enunciación misma el hecho de que son conclusivos. Ya hemos señalado en varias ocasiones que los argumentos que Crisipo dispone al comienzo de su *Primera introducción a los silogismos* merecen esta denominación en el segundo
224 sentido. Ahora, sobre este punto de acuerdo hay que saber que el primer indemostrable es el compuesto de la implicación y su antecedente, y tiene como conclusión el consecuente en aquella implicación, es decir, cuando el argumento tiene dos premisas de las cuales una es la implicación y la otra el antecedente en la implicación, y tiene como conclusión el consecuente en la implicación, entonces este argumento se llama «primer indemostrable». Por ejemplo, como el que sigue: «Si es de día hay luz; es de día; luego hay luz». Éste, en efecto, tiene como una de sus premisas una implicación («Si es de día, hay luz»), y la otra es el antecedente en la implicación («Es de día»). «Luego hay luz» es, en tercer lugar, la conclusión, el consecuente de la implicación.

225 El segundo indemostrable se compone de una implicación y el contradictorio del consecuente de la implicación, y tiene como conclusión el contradictorio del antecedente. Es decir cuando el argumento se constituye a su vez de dos premisas, de las que la una es la implicación y la otra la contradictoria del consecuente en la implicación y tiene como conclusión el contradictorio del antecedente, entonces resulta el segundo indemostrable, como por ejemplo «Si es de
226 día hay luz; no hay luz; luego no es de día». En efecto, el «Si es de día, hay luz» es la premisa implicación del argumento, el «No hay luz» es la otra premisa, que es contradictoria del consecuente de la implicación. La conclusión «Luego no es de día» era la contradictoria del antecedente.

El tercer argumento indemostrable se construye a partir de una conjunción negada y un miembro de la conjunción, y tiene como conclusión la contradictoria del otro miembro de la conjunción, por ejemplo, «No es posible a la vez 'es de día' y 'es de noche'; es de día; luego no es de noche». Pues «No es posible a la vez 'es de día' y 'es de noche'» es la negación de la conjunción «Es de día y es de noche»; «Es de día» es uno de los miembros de la conjunción, y «Luego no es de noche» es el contradictorio del miembro que resta de la conjunción.

Éstos son algunos argumentos de este tipo, pero sus mo- 227
dos *(trópoi)* y, como si dijéramos, las figuras *(schēmata)* en las que se proponen son como siguen. Primer indemostrable: «Si lo primero, lo segundo; lo primero; luego lo segundo». Segundo indemostrable: «Si lo primero, lo segundo; no lo segundo; luego tampoco lo primero». Tercer indemostrable: «No a la vez lo primero y lo segundo; lo primero; luego
no lo segundo». Hay que saber también que entre los inde- 228
mostrables, unos son simples y otros no simples. Son simples los que hacen evidente por su enunciación misma el hecho de que son conclusivos (como son los ya expuestos); no simples son los compuestos a partir de los simples, que precisan un análisis en aquéllos para que pueda conocerse que son concluyentes. De entre estos no simples, los hay que se componen de simples de la misma clase, y los que lo son de simples de clases diferentes. De la misma clase, como los que se componen a partir de dos primeros indemostrables, o de dos segundos; de distinta clase, como los que se componen de un primer indemostrable o de un segundo o un tercero, y en general los semejantes a éstos.

SOBRE EL FIN O *SOBRE LOS FINES,* DOS LIBROS (202; LVI)[474]

242 DIÓGENES LAERCIO, VII 85-86[475]

85 Dicen que el primer impulso que tiene todo ser vivo es a conservarse a sí mismo, puesto que la naturaleza lo apropia (*sc.* a sí mismo) desde un principio[476], tal como lo afirma

---

[474] BAGUET, *De Chrysippi,* págs. 315-320. El título aparece en dos ocasiones en singular (frs. 243 y 245), que es la forma que A. DÖRING, «Doxographisches zur Lehre vom Telos», *Zeitschr. F. Philos. und phil. Kritik,* 101 (1893), pag. 165, consideró original. La forma en plural hace plausible pensar que esta obra tuviera, al menos en parte, una orientación doxográfica y que en ella se propusiera una versión de la conocida como *Crysippea divisio,* cf. GLUCKER, *Antiocus,* págs. 54-56, quien se adhiere a la opinión de Döring y expresa sus reservas al respecto, y LÉVY, *Cicero Academicus,* págs. 347-348, quien no encuentra razones para quitar importancia a la labor de Crisipo; *Ibidem,* pág. 348, notas 40 y 41, aporta bibliografía sobre la equivalencia de los títulos en singular y plural.

[475] Este fragmento y el siguiente cuentan ente los textos más citados de la ética estoica, por constituir el proceso de apropiación *oikeiōsis* uno de los puntos de partida fundamentales de su exposición (cf. fr. 512 y nota). LONG, «The logical basis of Stoic ethics», *Stoic Studies,* págs. 145-149 y 152-155, hace un detallado análisis del argumento contenido y revisa la extensa bibliografía sobre el tema desde la primera publicación de su trabajo (1971).

[476] Desde Korais en el texto suele suplirse el pronombre reflexivo *hautôi* tras el participio *oikeioûses,* que traducimos por 'apropiar' en el sentido de hacer que algo sea propio (o familiar a) de alguien, para explicitar que ese proceso se dirige reflexivamente al propio animal. Así lo hacen Long y Markovich. En general, el régimen pronominal de este verbo ha provocado con frecuencia la intervención del editor en el texto, pero como señala Goulet, el verbo puede aparecer en uso absoluto, sobre todo, creemos, cuando el pronombre ya ha aparecido en el texto inmediatamente anterior. Sobre la doctrina estoica de la *oikeíōsis,* y frs. 12. La idea, habitual en la filosofía helenística, de que el hombre se dirige por un impulso natural desde la niñez a lo que es conforme a la naturaleza, cf. BRUNSCHWIG,

Crisipo en el primer libro del *Sobre los fines,* donde dice que lo primero que es apropiado *(oikeîon)* a todo animal es su propia constitución y la conciencia de ella[477], porque no sería verosímil que *(sc.* la naturaleza) hiciera un ser vivo extraño a sí mismo, ni que, habiéndolo creado, no lo hiciera ni extraño ni apropiado *(sc.* a sí mismo). Queda, pues, decir que, una vez que lo ha creado, lo ha hecho apropiado a sí mismo, y de este modo rechaza lo que le perjudica y persigue lo que le es apropiado.

Lo que dicen algunos acerca de que el primer impulso de los seres vivos es hacia el placer[478] *(sc.* los estoicos) muestran que es falso, pues dicen que, si es que existe, el 86
placer es una consecuencia posterior *(epigénnēma)* que surge cuando la naturaleza, por sí misma, busca aquello que se ajusta a su propia constitución y lo encuentra. Es así como los animales se regocijan y las plantas retoñan. Y ninguna diferencia, dicen, hizo la naturaleza entre las plantas y los animales, pues también a ellas las regula sin impulso ni percepción, del mismo modo que en nosotros se dan algunas funciones vegetativas. Sin embargo, puesto que en los animales nace de añadido el impulso, sirviéndose del cual se dirigen a las cosas apropiadas, para ellos lo conforme a la naturaleza es el administrarse según este impulso; y puesto que a los racionales se les ha dado la razón como tutora más

---

«The Craddle Argument in Epicureism and Stoicism», en *Norms of Nature,* págs. 113-45, esp. 138-44. La idea no es ajena a Epicuro, *ap.* Dióg. Laerc., X 137, pág. 452, Usener.

[477] Traducimos por 'conciencia' el término griego *syneídēsis*, que Pohlenz corregía en *synaísthēsis*.

[478] Alusión a los epicúreos, cf. Epicuro, *ap.* Dióg, Laerc., X 128, pág. 452 Usener. En la propuesta de considerar el placer como *epigénnēma* se ha especulado acerca de la influencia de Aristót., *Ét. Nic.* IV 1174b.

perfecta, el vivir rectamente conforme a la razón resulta ser para ellos ⟨el⟩[479] vivir conforme a la naturaleza, pues aquélla (*sc.* la razón) se incorpora como en artesana del impulso[480].

243 Diógenes Laercio, VII 87-89[481]

87 A su vez, lo mismo es vivir según la virtud que vivir según la experiencia *(empeiría)* de lo que sucede por naturaleza, como dice Crisipo en el primer libro de *Sobre los fines.*
88 Nuestras naturalezas son partes de la naturaleza del Universo, por lo que el fin es vivir de manera consecuente *(akoloúthōs)* con la naturaleza[482], lo cual quiere decir conforme

---

[479] Seguimos la corrección de Kayser en *toútois* «para ellos» y el añadido de Cobet, que incorpora Markovich. El texto permite otra traducción, si entendemos el adverbio *orthôs* referido al proceso de argumentación: «el vivir conforme a la razón resulta correctamente ser ⟨para ellos el⟩ *(sc.* vivir) conforme a la naturaleza», cf. L.-S., v. II, pág. 344.

[480] Como artesana del impulso, la razón modela la vida conforme a la naturaleza, cf. Cic., *Del supremo bien y del supremo mal* III 33 *(SVF* III 72).

[481] La definición de Crisipo sigue a la atibuida a Zenón, «vivir en coherencia (de acuerdo o consistentemente) con la naturaleza *(homologouménōs têi physei),* que significa vivir según la virtud» *(SVF* I 179) (sobre la fórmula breve del *télos* zenoniano, «vivir en coherencia o consistentemente», cf. fr. 516); el mismo pensamiento se atribuye a Cleantes *(SVF* I 552), Posidonio (fr. 186 E.-K.) y Hecatón (fr. 1 Gomoll). Ario Dídimo, en Estob., II 7, 6a, presenta una relación doxográfica muy semejante, que hemos recogido en fr. 517.

[482] Respecto de la definición Zenón y demás autores, Crisipo parece preferir el término *akoloúthōs* (del adj. *akólouthos* «que sigue», «acompaña» o «sirve») al *homologuménōs* de sus maestros, cf. igualmente Clem. de Alej, *Estróm.* V 14 *(SVF* III 6), Fil. de Alej., *Plant.* 49 *(SVF* III 6), *Migr.* 128 *(SVF* III 8), y Clem. de Alej., *Estróm.* II *(SVF* III 9). Sobre el desarrollo de esta fórmula por medio de la «experiencia» *(empeiría),* cf. Cic. *Del supremo bien y del supremo mal* IV 14 *(SVF* III 13), II 34 *(SVF* III 14), II 9 *(SVF* III 15) y fr. 243 de este mismo libro. La traducción por «consecuente» quiere incluir el valor lógico de esta familía léxica que vuelve a aparecer en la cuestión de la validez de los argumentos, al tiempo

a la de cada uno y conforme a la del Universo, sin obrar nada de lo que suele prohibir la Ley común, que es la recta razón que todo lo recorre e igual a Zeus, quien tiene el gobierno de todo cuanto existe. Y lo mismo es la virtud del hombre feliz y el fácil curso *(eúrroia)* de la vida[483], cuando todo se obra según la consonancia del demon de cada uno[484] con la voluntad del que administra el universo. (...)[485] Crisi- 89
po entiende por naturaleza, con la cual hay que vivir de manera consecuente *(akoloúthōs),* tanto la común de todos los seres, como, en particular, la del hombre. Cleantes, sin embargo, sólo acepta la naturaleza común, a la que hay que seguir, pero no la particular[486].

que el sentido etimológico de 'seguir', cf. fr. 362. El término es también usual en la definición de las acciones apropiadas.

[483] Esta definición de la felicidad se atribuye en especial a Zenón y fue mantenida por prácticamene todos los estoicos posteriores, cf. fr. 517, junto con SEXTO EMP., *Contra los profesores* XI 30 *(SVF* III 73) y *Esb. pirr.* III 172. Según L.-S., II, pág. 389, es probable que Zenón tomara esta definición de la felicidad, *eúrhoia bíou*, de ESQUILO, *Persas* 601.

[484] La asignación personal de un demon es doctrina de raigambre pitagórica, que recibe PLATÓN, *Tim.* 90c. Sobre la demonología estoica, cf. frs. 496-497. La relación de consonancia *(symphonía),* que designa estrictamente la relación de concordancia entre dos sonidos regulada por proporciones matemáticas determinadas, aparece en los diálogos platónicos para designar el acuerdo de los interlocutores, cf. *Fedón* 101d, *Crát.* 394c, *Pol.* 292b y *Leyes* III 691a. Sobre la importancia de las ideas musicales en la filosofía estoica, cf. LONG, «Harmonics of Virtue», en *Stoic Studies,* págs. 60-75

[485] Siguen las opiniones sobre el *télos* de Diógenes de Babilonia, fr. 45 *(SVF* III, pág. 219) y Arquedemo, fr. 19 *(SVF* III, pág. 264), que dieron lugar a un debate acerca de su coherencia con la fórmula original del *télos,* cf. fr. 518.

[486] *SVF* I 555.

244 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 19, 1042E

Crisipo reconoce que los bienes ostentan una diferencia total respecto de los males, y que es necesario que así sea, si es cierto que los unos hacen en extremo desdichados de manera inmediata a aquellos a quienes sobrevienen, y los otros, dichosos hasta el extremo[487]; pero dice que es posible percibir los bienes y los males, y lo escribe en el primer libro de *Sobre los fines* de esta manera: «Que el bien y el mal son realidades perceptibles, bastan para afirmarlo esos argumentos, pues no sólo son perceptibles las pasiones en sus especies, así el dolor y el miedo y sus semejantes, sino que también el hurto, el adulterio y los casos semejantes se pueden percibir, así como, en general, la estupidez, la cobardía y no pocos de los demás vicios, y no sólo la alegría, los beneficios y otras muchas acciones rectas, sino también la sabiduría, el valor y las demás virtudes»[488].

245 Plutarco, *Sobre las nociones comunes* 9, 1062C

En, efecto, según ellos *(sc.* los estoicos) por naturaleza no es imperceptible *(sc.* el bien), pero Crisipo declaradamente lo dice en los libros *Sobre el fin,* que el bien es perceptible, según cree, y lo demuestra.

246 Diógenes Laercio, VII 91

Que ésta, la virtud digo, es enseñable lo dice Crisipo en el primer libro de su obra *Sobre el fin,* así como Cleantes,

---

487 Sobre las formulación estoica de la relación causal entre el bien y la felicidad, y el mal y la desdicha, cf. frs. 518.

488 Plutarco pone en contradicción la afirmación crisipea de que el bien es perceptible *(aisthētón)* con la de que el tránsito a la virtud y la sabiduría, que es instantáneo, puede no ser percibido por el que lo experimenta, *(dialelēthṓs sophós)*, cf. Plut., *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* 1056A, Estob., II 7 *(SVF* III 550, de la doxografía ética de Ario Dídimo), Fil. Alej., *De Agric.* 160 *(SVF* II 551).

Posidonio en sus *Protrépticos,* y Hecatón[489]. Que es enseñable resulta claro del hecho de que hay hombres malos que se vuelven buenos.

SOBRE LA AMISTAD (203; LVIII)[490]

247 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 13, 1039B

En el libro segundo del *Sobre la amistad,* al enseñar que todos los errores no deben llevar a romper una amistad, se sirve de estas palabras: «Conviene pasar por alto totalmente algunas cosas, mientras que otras recibirán poca atención, otras, una mayor, y las de mayor gravedad merecerán una ruptura total». Y lo que es más que esto, en el mismo libro dice que con algunos compartiremos más y con otros me-

---

[489] Fr. 2 E.-K. Fr. 8 GOMOLL.

[490] Al menos dos libros. BAGUET, *De Chrysippi,* págs. 326-328. En este libro parece que Crisipo trataba la amistad desde la perspectiva de las acciones apropiadas. Plutarco incorpora la única cita que se hace de esta obra en la discusión sobre la posición de Crisipo en torno a si, contradicoriamente, reconoce grados en las acciones rectas *(katorthōmata),* para lo cual acaba de citar el libro *Sobre los dioses*, fr. 134. A continuación trae a colación un texto de *Sobre lo honesto,* fr. 148. VON ARNIM incluye en esta sección el pasaje de CLEM. AL., *Estróm.* II 19, 101, 3 *(SVF* III 723), donde se distinguen tres tipos de amistad; otra división tripartita de la amistad aparece en ESTOB., II 7, 11c *(SVF* III 98), quien distingue la amistad como un bien, que puede ser a su vez exterior o del alma, de la que no es un bien. En su sentido más estricto, la amistad, clasificada en SEXT. EMP., *Contra los profesores* XI 46 *(SVF* III 96), ESTOB., II 7, 4a *(SVF* III 97) y DIÓG. LAERC., VII 95 *(SVF* III 97a) como un bien externo, está reservada a los sabios, cf. *infra* fr. 560 y G. LESSES, «Austere Friends. The stoics on Friendship», *Apeiron* 26 (1993), págs. 57 ss. Estrechamente vinculado con el tema de la amistad está el de los beneficios *(chárites),* capacidad exclusiva también de los sabios, únicos capaces de verdadera amistad, cf. fr. 282 de *Sobre las Gracias.*

nos, de modo que unos serán más amigos y otros menos, y cómo esta diferencia se ira haciendo amplia, —pues unos resultan merecer este grado de amistad, y otros, este grado—, precisamente los unos serán considerados dignos hasta este grado de confianza y cosas semejantes, y los otros, hasta este grado.

SOBRE LA NATURALEZA (204; LIXA) [491]

248 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 41, 1053A

Y, lo que es más, ¿cómo es que, tras mostrar que es por el enfriamiento por lo que nace el ser animado, piensa (*sc.* Crisipo) que el sol tiene alma, que es de naturaleza ígnea, surgido de la exhalación transformada en fuego? Dice, en efecto, en el libro primero *Sobre la naturaleza*: «La transformación del fuego es tal como sigue: cambia por el aire en agua, y de ésta, al posarse la tierra, es exhalado el aire. Conforme el aire se aligera, el éter se difunde en derredor y las estrellas se encienden a partir del mar junto con el sol»[492].

---

[491] Al menos en cinco libros, cf. BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 159-165; BRÉHIER, *Chrysippe*, págs. 33-35; STEINMETZ, «Stoa», pág. 589. Dada la incertidumbre de los títulos, Von Arnim sugiere que éste título y el siguiente se refieren a la misma obra. Nosotros, siguiendo a Steinmetz, nos hemos atenido a la asignación de fragmentos diferenciada. En el mismo sentido se ha pronunciado de manera decidida SCHOFIELD, *Stoic idea of city*, pág. 79 nota 28. El tema fundamental de la obra es el universo como creación dotada de un sentido en su conjunto, lo que implicaba el tratamiento de cuestiones de teodicea.

[492] La cita del libro *Sobre la naturaleza* es incorporada para contradecir la teoría crisipea del origen del alma en el momento del nacimiento del ser vivo por un enfriamiento del *pneûma*, cf. fr. 448. El proceso de transformación de los elementos tiene ascendencia heraclitea, cf. fr. A5 y B31

249 FILODEMO, *De la Piedad* (*Pap. Herc.* 1428) col. VII 12-VIII 4 HENRICHS[493]

Cosas parecidas escribe *(sc.* Crisipo) en los libros *Sobre la naturaleza*, asimilándolas a los dichos de Heráclito junto con los que hemos dicho[494]. De hecho dice en el libro primero que la Noche es la diosa más primordial[495]. En el tercero que el Mundo *(kósmos)* es uno de los sabios[496], partícipe en la ciudadanía de los dioses y los hombres, y que la Guerra y Zeus son uno y lo mismo, igual que Heráclito decía[497]. En el quinto plantea cuestiones sobre que el cosmos es un animal racional y pensante, y un dios.

250 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 34, 1049F-1050D

En primer lugar, en el libro primero de *Sobre la naturaleza* compara la eternidad del movimiento a una po-

---

DK. y paralelos en la doxografía de Zenón y Cleantes, cf. ARIO DÍDIMO, fr. 38, pág. 469-470 DG *(SVF* I 102 y 497) y fr. 396 *infra*.

[493] Col. 359 OBBINK.

[494] Se refiere a los poetas que han sido mencionados anteriormente. Sobre estos poetas y el sentido de la «asimilación», método característico de Crisipo, cf. lo dicho en nota 249 al fr. 126.

[495] Esta doctrina de la Noche como criatura primordial aparece en el *Papiro de Derveni*, y distingue, una tradición de las teogonías órficas (Cols. x 9 y XI 1 = fr. 6 BERNABÉ), cf. BERNABÉ, *Hieros logos*, págs. 23-24 y, para otras doctrinas de ascendencia órfica, cf. fr. 129.

[496] La traducción de esta frase es disputada, pues el texto griego permite la traducción «el universo de los sabios es uno solo, y participan en él como ciudadanos dioses y hombres», que propone SCHOFIELD, *Stoic idea of city*, pág. 74, dando al adjetivo *heís*, el sentido heraclitiano de «único y común» (cf. fr. 30 DK). De la opinión de Schofield es también OBBINK, «All the Gods are true», págs 201-203, frente a A. LAKS, en su reseña de la obra de Schofield en *Anc. Phil.* 14 (1994), 59-60.

[497] La formulación más cercana entre los fragmentos de Heráclito es la que recogen los frs. B53 y B80 DK.

ción[498] que revuelve y agita los seres en devenir cada uno de forma diversa, y dice lo siguiente: «Dado que así procede la administración *(oikonomía)* del universo, es necesario que conforme a ésta estemos tal como estamos, ya enfermos contra nuestra propia naturaleza, ya lisiados, ya seamos maestros o músicos». Y de nuevo, poco después: «Conforme a esta razón, lo mismo diremos sobre nuestra virtud y vicio, y el conjunto de nuestras artes e incompetencias, como dije». Y después, quitando ya toda ambigüedad: «Pues no es posible en absoluto que ni siquiera el más pequeño de los particulares suceda de otro modo que conforme a la naturaleza común y a la razón de aquélla». Y que la naturaleza común y la razón común de la naturaleza es el Destino, la Providencia y Zeus, eso no lo ignoran ni los antípodas, pues por doquier lo va contando. Y también dice que lo de Homero:

Se cumplía la voluntad de Zeus[499],

está correctamente dicho, porque remite al Destino y la naturaleza del universo, conforme a la cual todo se administra. ¿Cómo es, entonces, que el Dios no es responsable de nada reprochable y, al mismo tiempo, nada, ni lo más mínimo, puede suceder de otro modo que según la naturaleza y su razón? Pues, entre todo lo que ocurre, se cuenta también, creo yo, lo reprochable. Epicuro, al menos, se revuelve de alguna manera y afina, arreglándoselas para liberar y separar lo voluntario del movimiento eterno, con la intención de no dejar

---

[498] El *kykeōn* era una bebida en la que se mezclaba cebada con otros ingredientes y que se asociaba con los misterios eleusinos, cf. *Himno homérico a Deméter*, 208-210. De nuevo encontramos aquí un eco de Heráclito, quien en una de sus oscuras expresiones declaraba que «el ciceón no traba, si no se agita», fr. 125 DK.

[499] *Il.* I 5.

el vicio sin posibilidad de ser acusado[500]. Pero ⟨éste⟩[501] le concede abierta licencia, pues no sólo es producido (*sc.* el vicio) por necesidad y conforme al Destino, sino que incluso lo es conforme a la razón divina y a la naturaleza más excelente. También eso se puede ver escrito literalmente así: «Dado que la naturaleza común se extiende por todo, todo lo que ocurra en cualquier forma en el universo y en cualquiera de sus partes habrá de suceder según aquélla y la razón de aquélla en sucesión sin obstáculo. Porque ni de afuera habrá algo que obste a su administración, ni ninguna de sus partes podrá ser movida o dispuesta de modo diferente al de la naturaleza común». ¿Cuáles son, entonces, las disposiciones de las partes y los movimientos? Evidentemente, las disposiciones son los vicios y las enfermedades, el amor al dinero, los placeres o la gloria, las cobardías y los crímenes. Los movimientos son los adulterios, robos, traiciones, asesinatos y parricidios. De éstos Crisipo cree que ni poco ni mucho pueden acontecer contra la razón de Zeus, la ley, la justicia, la Providencia. De suerte que no sucede contra la ley el violar la ley, ni contra la justicia el cometer injusticia, no contra la Providencia el hacer el mal.

251 Plutarco, *Contradicciones de los estoicos* 35, 1050F-1051A

Pero en el libro segundo de *Sobre la naturaleza* agrava la contradicción cuando escribe lo siguiente: «El vicio tiene cierta razón[502] propia respecto de los accidentes terribles. También aquel sucede de algún modo conforme a la razón de la naturaleza y, por decirlo así, no sin cierta utilidad en

---

500 Epicuro, fr. 378 Usener.

501 Suplemento de Pohlenz que acepta Babut.

502 En en el fr. 252, se lee *hóron* («definición», «término»), en lugar de *lógon* y algunos editores desde Rasmus corrigen el texto en consecuencia.

relación con el universo: tampoco, en efecto, existiría el bien»[503]. Y este hombre censura a los que imparcialmente argullen en sentidos contrarios, él que por su voluntad de decir sea como sea algo propio y extraordinario, dice que no es sin utilidad el robar bolsas, el malsinar y el perder la razón, que no es sin utilidad ser inútiles, perjudiciales y malditos.

252 PLUTARCO, *De las nociones comunes* 13, 1065A-14, 1065D

¿Por qué disgustarse por esto, cuando recordamos lo que escribió en el libro segundo de *Sobre la naturaleza*, cuando declaraba *(sc.* Crisipo) que no surge el vicio sin utilidad en relación al todo? Merece la pena retomar la doctrina con sus mismas palabras, para que sepas en qué lugar sitúan el vicio con respecto a los demás accidentes y qué argumentos dan en favor de ella los que acusan a Jenócrates y Espeusipo por no considerar la salud indiferente, ni inútil la riqueza[504]: «El vicio tiene su definición ⟨propia⟩[505] en relación con los accidentes terribles. Pues también él ocurre de algún modo conforme a la razón de la naturaleza y, por decirlo así, no deja de tener su utilidad en relación con el universo: tampoco, en efecto, existiría el bien». Por consiguiente, entre los dioses no hay bien, puesto que tampoco hay mal. Y cuando Zeus

[503] Plutarco acaba de citar el libro *Sobre los dioses*, fr. 130, para demostrar la incongruencia de la idea de retribución divina en Crisipo, para quien hasta los vicios y faltas tienen una razón, lo cual para Plutarco equivales a exonerarlas de culpa.

[504] El texto está recogido como ESPEUSIPO, fr. 79 TARÁN y JENÓCRATES, fr. 249 ISNARDI, primeros escolarcas de la Academia tras la muerte de Platón. Ambos escribieron obras de título *Sobre la riqueza* (cf. DIÓG. LAERC., IV 4 y 11). PLATÓN, *Leyes* II 661a-d y IV 728d-729b, presenta salud y riqueza como ejemplo de lo que puede ser tanto un bien como un mal.

[505] Algunos editores, como Cherniss, corrigen de acuerdo con el lugar paralelo en el fr. 251, añadiendo «particular» *(ídion).*

resuelve la materia en sí y se hace uno anulando las demás diferencias, tampoco entonces hay bien, pues no hay tampoco ningún mal[506]. Ahora bien, un coro está afinado cuando ninguno de sus miembros desafina, y hay salud en el cuerpo cuando ningún miembro está enfermo; sin embargo no puede nacer la virtud sin vicio, sino que, como en algunos preparados médicos se precisa del veneno de serpiente y la bilis de hiena, de igual modo hay una adecuación propia del vicio de Meleto respecto de la bondad de Sócrates, y de la seducción de Cleón respecto de la grandeza de Pericles. ¿Cómo Zeus habría podido inventar a Heracles o Licurgo[507] si no nos hubiera engendrado también a Sardanápalo y a Fálaris[508]? Es momento de decirles que también la tisis sucede al hombre en relación con la salud y la gota con la ligereza, y que no sería Aquiles cabelludo si Tersites no fuera calvo. ¿En qué difieren de los que dicen estas insulseces y tonterías los que afirman que no está exenta de utilidad la disolución

---

[506] Sobre el proceso de resolución de la materia en Zeus, cf. frs.131-133 de *Sobre los dioses*.

[507] La importancia de las figuras en la tradición estoica es bien conocida. Para el lugar de Licurgo en el proyecto de la *República* de Zenón, cf. SCHOFIELD, *Stoic idea of city*, págs. 39 y 56. El ejemplo moral de Heracles como héroe fue especialmente desarrollado por los cínicos (en especial ANTÍSTENES, fr. 26 GIANN.) y DIÓGENES (quien se atribuye una tragedia de este título, fr. 130 GIANN.), de quienes los estoicos se muestran, una vez más, herederos, cf. EPICT., I 6, 32-36; III 24, 13-17, M. LUZ, «The transmission of Antisthenes *Hercules* in Hellenistic Philosophy», en K. J. BOUDOURIS (ed.), *Hellenistic Philosophy* II, Atenas, 1992, págs. 114-121.

[508] Sobre Sardanápalo como paradigma de molicie, cf. fr. 59 de *Sobre lo honesto y el placer*. Fálaris fue tirano de Acragás entre ca. 570 y 544 y la crueldad de sus castuigos se hizo proverbial (cf. PÍND., *Pit.* I 95-98). Uno de sus inventos más crueles, el conocido toro de bronce en el que encerraba a sus víctimas para que sus alaridos al abrasarse imitaran los mugidos del animal, sirvió de ejemplo a una de las más espectaculares paradojas del sabio estoico, cf. fr. 557.

para la continencia, ni la injusticia para la justicia? Habremos de suplicar a los dioses que haya maldad «falsedades, palabras dolosas y carácter engañoso»[509], pues, si los eliminamos, se nos va también la virtud y perece.

¿Quieres indagar hasta qué punto llega su sutileza y credibilidad? «Del modo en que las comedias —dice— llevan líneas ridículas que por sí mismas son vulgares, pero añaden gracia al conjunto del poema, así también deberías criticar el vicio por sí mismo, aunque no es inútil para el resto»[510].

253 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 20, 1043E

En los libros de *Sobre la naturaleza* dice que el sabio, aun si perdiera la fortuna más grande, parecerá que ha perdido tan sólo una dracma.

254 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 30, 1048E

En el libro tercero del *Sobre la naturaleza* dice: «Algunos son considerados bienaventurados por su poder o su riqueza, que es como tenerlos por felices por usar orinales de oro o escabeles de oro. Pues para el virtuoso perder su fortuna es como perder una dracma, y enfermar es como tropezar»[511].

---

509 HES., *Trabajos* 78.

510 MARCO AURELIO, VI 42. «Mas tú, no resulte que formas parte (*sc.* del universo) como el verso flojo y ridículo en el drama que menciona Crisipo», cf. sobre este texto, D. GIGLI PICCARDI, «L'opera letteraria e l'universo. Cleante, Crisippo, Elio Aristide» *Prometheus* 13 (1987), 28-36, quien localiza ecos de este texto en Arístides, *Himno a Sarapis*.

511 Cf. PLUT., *Sobre las nociones comunes* 22, 1069C (*SVF* III 153): «si es que comparan la riqueza con los escabeles y los orinales de oro e incluso, ¡por Zeus!, con las vasijas».

255 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 13, 1038C

Crisipo, si bien ha escrito abundantemente en contra de ella, es evidente que se adhiere a la doctrina de que ningún vicio es superior a otro, ni una falta a otra, así como tampoco una virtud a otra ni una acción buena a otra, pues dice en el libro tercero de *Sobre la naturaleza*: «Así como a Zeus le es apropiado sentirse digno de sí y de su modo de vida, y estar orgulloso y, por así decirlo, envanecerse, presumir y jactarse con la jactancia que corresponda a quien dignamente vive, del mismo modo a los virtuosos todos les es apropiado, pues en nada son superados por Zeus».

256 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 18, 1042A-B

En el libro tercero de *Sobre la naturaleza*, tras insinuar que más conviene vivir sin sensatez que no vivir, aunque nunca se vaya a tener sensatez, añade: «Los bienes son tales para los humanos que en cierto modo los males ganan a los intermedios». No tengo en cuenta el hecho de que, tras decir en otros pasajes que ninguna ventaja hay en vivir para los insensatos, aquí dice que conviene vivir insensatamente. Puesto que los estoicos llaman intermedios a aquellas cosas que no son ni bienes ni males, cuando dice que los males ganan a los intermedios no dice otra cosa sino que los males ganan a los no males, y ser desgraciado es más ventajoso que no serlo, y considera menos ventajoso que ser desgraciado no ser desgraciado. Pero, si es menos ventajoso, es también más perjudicial. Por tanto, no ser desgraciado es más perjudicial que serlo. Así pues, con la intención de suavizar este absurdo añade sobre los males: «No son ellos (*sc.* los males) los que superan, sino la razón con la cual conviene vivir, aunque seamos insensatos».

257 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 22, 1045A

En el libro quinto de *Sobre la naturaleza* dice que con razón prohibía Hesíodo orinar en los ríos y la fuentes[512]. Aún más, hay que abstenerse de orinar en un altar o en el pedestal de una divinidad, pero no hay que tenérselo en cuenta a los perros, los asnos o los niños pequeños si lo hacen, pues no tienen conciencia ni uso de razón sobre estas cosas.

258 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 21, 1044C-D

Pues bien, tras haber escrito en los libros de *Sobre la naturaleza* que muchos animales ha producido la naturaleza por su belleza, pues ella gusta de la belleza y se regocija en la variedad, y añadir un argumento de lo más absurdo, a saber, que el pavón nació por causa de su rueda, por la belleza de la misma (...)[513] Ahora bien, en el libro quinto de *Sobre la naturaleza*, tras afirmar que las chinches nos despiertan oportunamente y los ratones dirigen nuestra atención a que la naturaleza no dispone con descuido cada cosa y que es lógico que guste de la belleza, puesto que goza de la variedad, dice literalmente lo siguiente: «La evidencia de esto podría verse sobre todo en la cola del pavón, pues ahí hace ver que el animal ha nacido a causa de su cola y no al revés, y al macho, nacido de este modo, le sigue la hembra»[514].

---

[512] HES., *Trabajos* 757-758.

[513] El pasaje corresponde al fr. 220 de *Sobre la república*, donde, según Plutarco, Crisipo reconvenía el lujo de los que crían esas aves para disfrute de la vista.

[514] Sigue el fr. 221 de *Sobre la República*. Sobre esta dimensión estética de la providencia perfectamente unida a la utilidad, cf. CIC., *Sobre la naturaleza de los dioses* I 47 (*SVF* II 1165), *Del supremo bien y del supremo mal* III 18 (*SVF* II 1166) y LACT., *Inst. Div.* II 10 (*SVF* II 1167). Estos textos destacan la belleza del cuerpo, el masculino esencialmente, hasta en los detalles que pueden parecer ociosos, como la barba o las teti-

FÍSICA O *(LIBROS) FÍSICOS* (205; LIXB)[515]

259 DIÓGENES LAERCIO, VII 134

Son de la opinión de que hay dos principios del universo, el productivo *(tò poioûn)* y el paciente *(tò páschon);* que el paciente es la sustancia sin cualidades[516], la materia, y

llas, cf. también, GAL., *De usu part.* XI 14, III pág. 899 K. *(SVF* II 1164) y DIÓG. LAERC., VII 148 *(SVF* II 1132).

[515] Al menos en tres libros, cf. BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 153-159; BRÉHIER, *Chrysippe*, págs. 35-36; STEINMETZ, «Stoa», pág. 589. Los libros de esta obra no estaban dedicados a un tema único, sino que trataban diversas cuestiones de filosofía natural: problemas fundamentales de la física y la cosmología (libro I); cuestiones relativas a la percepción sensible, resueltas a partir de la concepción del alma como *pneûma* (libro II) y la cuestión de las mezclas (libro III). Véanse, además, los fr. 33 y, sobre todo, 34 de *Sobre la razón,* donde Diógenes Laercio señala la contradicción entre ambas obras en lo que respecta a la determinación del criterio, que en los *Libros físicos* era la representación comprensiva. El libro en cuestion sólo aparece citado con tal título por Diógenes Laercio, mientras que Plutarco sólo parece conocer el *Sobre la naturaleza.* HAHM, *Origins*, págs. 238-239 *(Appendix* II), ofrece un esquema de los contenidos del libro I, aunque entiende que esta obra es la misma que *Sobre la naturaleza.*

[516] Cabe también la traducción «inactivo» para el adjetivo *ápoion*, como propone TODD, «Monism and inmanence», en LONG, *Problems*, págs. 140-141. La misma distinción atribuida a los estoicos aparece en un buen número de autores: SEXTO EMP., *Contra los profesores* IX 11-12 *(SVF* II 301), FIL. DE AL., *De opif.* 8 (*SVF* II 302), SÉN., *Epíst.* 65, 2 *(SVF* II 303). En su mayoría critican la implicación inseparable del Dios en la materia y su carácter corpóreo, cf. ORÍG., *De princ.* II 1, pág. 78 DEL. *(SVF* II 304), ALEJ. DE AFROD., *Com. a la «Metafísica»* 178 HAYD. *(SVF* II 306), *Sobre las mezclas* 224 BRUNS *(SVF* II 310), PROCLO, *Com. al «Timeo»* I pág. 266 y III pág. 196 DIEHL *(SVF* II 307), CALC., *Com. al «Timeo»* 289, SIRIANO, *Com. a la «Física»*, pág. 8 KROLL *(SVF* II 308), PLUT., *Sobre las nociones comunes* 48, 1085B-C *(SVF* II 313), SIMPL., *Com. a la «Física»*

que el productivo es la razón que hay en ella, el Dios[517], pues éste, que es eterno, produce cada cosa por medio de la materia toda. Zenón establece esta doctrina en *Sobre la sustancia*, Cleantes en *Sobre los indivisibles* y Crisipo en el primer libro de sus *Físicos* hacia el final[518], Arquedemo en su tratado *Sobre los elementos* y Posidonio en el libro segundo de su *Tratado físico*[519]. Y dicen que hay diferencia entre principios *(archaí)* y elementos *(stoicheîa)*; los primeros son inengendrados e imperecederos, los elementos, sin embargo, perecen en la conflagración; y además, que los principios son cuerpos[520] sin forma, mientras que los otros *(sc.* los elementos) están dotados de forma.

260 Diógenes Laercio, VII 150

Afirman que la materia primera es sustancia de todos los seres, como dicen Crisipo en el libro primero de sus *Físicos*

I pág. 25 Diels *(SVF* II 312). De especial interés es la refutacion de Plotino, *En.* VI 1, 26-27 *(SVF* III 314 y 315).

[517] Esta formulación aparece en *Suda*, *s.v.* «*arché*», A 4902.

[518] A partir de esta indicación, Hahm, *Origins,* págs. 29-30, concluye que el tratamiento de los principios en el libro de Crisipo era posterior a la relacion de la cosmogonía.

[519] El texto aparece recogido para los diferentes autores citados como *SVF* I 85 (Zenón); *SVF* I 493 (Cleantes); fr. 12, *SVF* III, pág. 263 (Arquedemo) y fr 5 E.-K. (Posidonio).

[520] La tradición manuscrita se divide en la lección: *sṓmata* o *asṓmata*. La cuestión es de gran importancia para la física estoica y divide a los editores y, con ellos, a los estudiosos. El testimonio que aporta a este pasaje la entrada de la *Suda,* citada supra en nota 517, inclinó ya a Lipsio a preferir la segunda lección, corregida en *asomátous*, corrección que adopta Long y defiende Todd, «Monism and inmanence», en Rist, *Problems*, págs. 139-143; sin embargo, la lectura más apropiada parece ser la de *sōmata*, que adoptan Goulet, y Markovich, y defienden L.-S., v. I, págs. 273-274.

y Zenón[521]. Materia *(hýlē)* es aquello de lo que surge cualquier cosa que sea. Se dicen de dos maneras sustancia *(ousía)* y materia: la de todas las cosas y la de las cosas particulares. Pues bien, la del Universo no se hace mayor ni menor; la de las cosas particulares, sí ⟨se hace mayor o menor⟩[522].

261 DIÓGENES LAERCIO, VII 135-137

Una misma cosa es el Dios, el Intelecto, el Destino y Zeus. También se le atribuyen otros nombres. En un princi- 136
pio, cuando está en sí mismo, vuelve toda la sustancia en agua por intermedio del aire y, del mismo modo que la simiente está contenida en el esperma, así también éste (*sc.* el Dios), que es razón seminal del mundo, se conserva en tal calidad en el elemento líquido y dispone para sí mismo la materia maleable, con el fin de que nazcan los seres que siguen. Después da a luz, en primer lugar, a los cuatro elementos, fuego, agua, aire y tierra. Habla sobre ellos Zenón en *Sobre el universo*, Crisipo en el primero de sus *Físicos* y Arquedemo en *Sobre los elementos*[523]. Un elemento es aquello primero de lo que vienen los seres y aquello último en lo que se descomponen[524]. Precisamente, los cuatro elementos 137
son en conjunto la sustancia sin cualidades, es decir, la materia, pero el fuego es el *(sc.* elemento) caliente, el agua, el húmedo, el aire, el frío, y la tierra, el seco[525]. Pero pese a

---

[521] *SVF* I 174.

[522] El suplemento es de Estéfano. Sobre estas distinciones acerca del sentido en que se dicen los principios, cf. fr. 389 (sobre la materia) e Introducción, págs. 68 ss.

[523] Zenón, *SVF* I 102; Arquedemo, fr. 12 *(SVF* III, pág. 263).

[524] Para este sentido del término 'elemento', cf. ARISTÓT., *Metaf.* I 2, 983b-11.

[525] Sobre el origen de esta teoría de las cualidades elementales, cf. HAHM, *Origins,* págs. 99-101. El flujo de la materia en los elementos es una constante de la doxografía estoica, cf. TEOD., *Cura de las afecciones*

todo, hay además en el aire la misma parte (*sc.* de fuego)[526]. Así pues, en la parte más elevada está el fuego, que se llama también 'éter', donde nace en primer lugar la esfera de las estrellas fijas, sigue la de las errantes, después de la cual está el aire, luego el agua y como poso de todos (*sc.* los elementos), la tierra, que está en el centro de todas (*sc.* las esferas)[527].

262 DIÓGENES LAERCIO, VII 142

El universo nace cuando la sustancia partiendo del fuego cambia en humedad por el intermedio del aire, después la parte densa se contrae y produce la tierra, mientras que la ligera se enrarece[528] y, cuando se hace más sutil, produce el fuego. Después, por la mezcla de estos elementos nacen las plantas, los animales y los demás géneros. Sobre el nacimiento y la destrucción del universo habla Zenón en *Sobre el Universo*, Crisipo en el primero de sus *Físicos*, Posidonio en el primer libro de *Sobre el mundo*, Cleantes y Antípatro en el libro décimo de *Sobre el mundo*. Panecio, sin embargo, declaró que el mundo es perecedero[529].

---

de los griegos IV 13 (*SVF* II 312), SEXTO EMP., *Contra los profesores* X 312-313 (*SVF* II 309).

[526] A partir de los pasajes de CIC., *Sobre la naturaleza de los dioses* II 26 y SÉN., *Cuestiones Naturales* II 10, 2-4. Goulet, que aporta estos paralelos, sugiere además en nota la corrección de en *tõi aéri*, «en el aire», en *en hetérõi* «en el otro», que introduciría una suerte de principio de participación entre los elementos, que no están herméticamente separados entre sí.

[527] Cf. fr. 415.

[528] O, como propone Goulet, siguiendo a Patillon, «se convierte en aire» (*exaerõthê*, que es ya corrección que aparece en un manuscrito), con lo que se completa la secuencia de los elementos.

[529] ZENÓN, *SVF* I 102; Antípatro, 45 (*SVF* III, pág. 250); POSIDONIO, fr. 13 E.-K.; PANECIO, fr. 66 VAN STRAATEN.

263 Diógenes Laercio, VII 55-56

La voz es un cuerpo, según los estoicos, como dice Arquedemo en *Sobre la voz*, Diógenes, Antípatro y Crisipo en el libro segundo de sus *Físicos*. Pues todo lo que tiene efecto es un cuerpo y la voz tiene efecto cuando llega a los que la oyen desde los que la emiten[530].

264 Diógenes Laercio, VII 158-159

Llaman 'simiente' *(spérma)* a lo que es capaz de engendrar cosas tales como aquello de lo que ella misma se segregó. La simiente del hombre es lo que expulsa el hombre junto con elemento líquido y se mezcla con las partes del alma según la mezcla de la razón de los progenitores[531]. Crisipo en el libro segundo de sus *Físicos* dice que es hálito *(pneûma)* en cuanto a su sustancia, como es claro por las simientes que se arrojan a la tierra, que, si son viejas, ya no germinan, evidentemente porque se ha disipado ya su fuerza.

---

530 Arquedemo, fr. 6 *(SVF* III, pág. 262), Diógenes, fr. 18 (*SVF* III, pág. 212); Antípatro, fr. 16 *(SVF* III, pág. 246). Cf. el informe más extenso de Aecio, IV 20, 2 *ap.* Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 902F-903 y Alej. de Afrod., *Com. a «Sobre la sensación»,* pág. 73 *(SVF* II). La mayoría de las fuentes suelen precisar la modalidad corpórea de la voz como aire 'golpeado' *(peplēgménon);* cf. Escolios a Arato, 1 *(SVF* II 139), Oríg., *Contra Celso* II 72 *(SVF* II 138), Aul. Gel., V 15, 6 *(SVF* II 141), Serv., *Com. a la «Eneida»* II 88 *(SVF* II 142). Cf. fr. 292 de *Sobre el alma.*

531 La definición es esencialmente la de Zenón, cf. Ario Dídimo, fr. 39, pág. 470 DG, en Euseb., *Prep. Ev.* XV 20, 1 *(SVF* I 12), que Crisipo elabora conceptual y empíricamente. Los rasgos esenciales de la composición, actividad y efecto de la simiente *(spérma)* se repiten de manera bastante uniforme en las fuentes, cf. Ps. Gal., *Def. Med.* 94 XIX 370-371 y 450 K. *(SVF* II 742), *De foet. form.* 6 IV 699 K. *(SVF* II 743), Plut., *Sobre las nociones comunes* 35, 1077B *(SVF* II 743), Oríg., *Com. a Juan* XX 2, 3, 4-7 *(SVF* II 746) y 5, 35, 1-37, 1 *(SVF* II 744), Aecio, V 11, 3, *ap.* Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 906D *(SVF* II 749).

265 DIÓGENES LAERCIO, VII 157

Ve *(sc.* el alma)[532] cuando la luz que hay entre la vista y el objeto se extiende en forma de cono[533], como dicen Crisipo en el libro segundo de los *Libros físicos* y Apolodoro[534]. La parte cónica del aire nace en la vista, y la base, en lo que se ve. Entonces, como por un bastón, por el aire en tensión se remite lo visto[535].

266 DIÓGENES LAERCIO, VII 151

Las mezclas *(krâsis)* lo son integralmente, como dice Crisipo en el libro tercero de los *Libros físicos*, y no por circunscripción ni yuxtaposición. Incluso una gota de vino arrojada al mar se expandirá durante un tiempo[536] y después se destruirá[537].

---

[532] Diógenes acaba de exponer la doctrina estoica de las ocho partes del alma, que incluyen los cinco sentidos, cf. fr. 288. Cabe también entender que el sujeto del verbo es un «nosotros» sobreentendido, como proponen Von Arnim y Goulet.

[533] Para el medio visual conformado, en forma de cono en el acto de la percepción visual, los estoicos tenían el término *synéntasis* (cf. fr. 449 y los textos aducidos en nota, especialmente, ALEJ. DE AFROD., *Mantisa,* pág. 130 BRUNS *(SVF* II 864), que incluye una idea de extensión en la que hemos de recuperar el sentido de la palabra, etimológicamente presente, 'tensión'.

[534] APOLODORO, fr. 12 *(SVF* III, págs. 260-261).

[535] Para la imagen del bastón, cf. fr. 449 y nota.

[536] O bien «durante una cierta extensión», cf. TODD, *Stoic Physics,* pág. 31 nota 47.

[537] L.-S. leen el final del fragmento como «se mezclará» *synkrathésetai*, para mantener la coherencia con otros textos más detallados sobre el mismo tema (especialmente los de Alejandro de Afrodisias, cf. fr. 400 y los textos allí aducidos), donde se distingue la *krâsis* de la mezcla conocida como *sýnchysis*, donde efectivamente los componentes quedan destruidos. Mantiene el texto como el que transmite la auténtica teoría estoica sobre la mezcla LEWIS, «Diogenes Laertius and the Stoic theory of Mixture», *Bull. Inst. Class. Stud.* 35 (1984), 84-90.

INVESTIGACIONES FÍSICAS (206; LX)[538]

267 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 43, 1053E-1054B

Dice que el aire es por naturaleza oscuro y esto le sirve de prueba de que es primariamente frío, pues *(sc.* dice que) su oscuridad se opone a la claridad, y su frialdad al calor del fuego. Tras avanzar estas opiniones en el libro primero de las *Investigaciones físicas*, dice de nuevo en *Sobre las disposiciones*[539] que las disposiciones *(héxeis)* no son sino aires *(aéras)*: «Por la acción de éstos los cuerpos se mantienen cohesionados, y de que cada uno de los cuerpos cohesionados por una disposición sea de determinada cualidad, el causante es el aire, al que llaman dureza en el hierro, densidad en la piedra, brillo en la plata». Pero estas afirmaciones contienen un gran absurdo y contradicción. En efecto, si el aire permanece tal cual es por naturaleza, ¿cómo lo negro resulta blancura en lo que no es blanco, lo blando, duro en lo que no es dureza, y lo raro, densidad en lo que no es denso? Pero, si es por efecto de la mezcla en estos cuerpos por lo que cede y se asimila, ¿cómo es disposición, facultad o causa de aquellas cosas por las que resulta dominado? De hecho, una transformación tal, por la que pierde sus cualidades *(sc.* el aire), es propia de algo que sufre la acción y no la realiza, de algo que no mantiene continuidad, sino que se debilita. Sin embargo, por doquier declaran que la materia por sí misma

---

[538] Al menos en dos libros. BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 166-167.

[539] Según von Arnim tal vez se trate de un libro de tema físico, aspecto que se recoge de manera más expresa en la traducción de H.-G., *Sobre las fuerzas de cohesión* (núm. 178; XX), que habría que distinguir del núm. 154 *Sobre la disposición* a Cleón en tres libros, de tema ético.

es inerte, y subyace inmóvil a sus cualidades, y que las cualidades son hálitos *(pneúmata)* y tensiones *(tónoi)* del aire, que en cualquier parte de la materia que se implanten dan forma y figura a cada cosa[540].

268 Plutarco, *Sobre el principio del frío* 17, 952C-D[541]

Puesto que también Crisipo, quien cree que el aire es primariamente frío porque es también oscuro, menciona tan sólo a los que dicen que el agua está más lejos que el aire del éter, y, en su intención de objetarles algo, afirma: «De este modo también diríamos que la tierra es primariamente fría, porque es la más alejada del éter», rechazando este argumento como inválido completamente y absurdo, yo, por mi, parte, creo que afirmar eso de la tierra tampoco está fuera de lo plausible y creíble, si tomamos como principio el

---

540 Von Arnim considera que esta última frase contiene una cita literal de las palabras de Crisipo. Para las dificultades aquí suscitadas por Plutarco, cf. Hahm. *Origins,* pág. 48.

541 Tras haber revisado las doctrinas sobre el frío primordial de los filósofos que lo identifican con alguno de los elementos, así los estoicos (cap. 9-12) con el aire, Empédocles (cap. 13-16) y Estratón (cap. 13-16) con el agua, Plutarco avanza la posibilidad de que sea la tierra el tal elemento, y procede tomando prestado a Crisipo su método de seguir los opuestos, pese a que Crisipo lo enpleaba para descartar la tierra como elemento primariamente frío. La mención expresa de Crisipo hace pensar que el resumen de las posiciones estoicas en los cap. 9-12 remonta en lo esencial a este filósofo, cf. Babut, *Plutarque et le stoïcisme,* págs. 131-134. Von Arnim recoge extractados bajo el número *SVF* II 330 los capítulos 9-11, 948D-949C, de este mismo tratado, donde se refuta colectivamente a los estoicos. Los capítulos 3-7 que desarrollan la idea de que el frío no es mera privación, recogen también, según von Arnim, material estoico, así como las agumentaciones del cap. 12. Para las ideas de Empédocles y Estratón, Plutarco parece haber recurrido a Posidonio. Otros pasajes del tratado donde se puede sospechar la presencia de ideas estoicas, y probablemente crisipeas, sobre el asunto aparecen recogidos como *Sobre el principio del frío* 2, 946B-C *(SVF* II 407) y 2, 945C *(SVF* II 806).

que toma precisamente Crisipo acerca del aire. Y, ¿cuál es éste? El de que es primariamente oscuro y primariamente frío.

269 PLUTARCO, *Sobre el principio del frío* 9-11, 948D-950A

Dado que el fuego es al mismo tiempo caliente y brillan- 9
te, la naturaleza contraria al fuego ha de ser fría y oscura. Pues, como lo tenebroso es contrario a lo brillante, así lo frío a lo caliente. Y, en efecto, como lo oscuro confunde la vista, así lo frío el tacto. El calor transmite la sensación del que toca, como la luz la del que ve. Por tanto, lo primariamente oscuro es también en la naturaleza primariamente frío. Pero que el aire es lo primariamente oscuro no pasó desapercibido ni siquiera a los poetas, pues llaman al aire oscuridad:

El aire era denso entre las naves, y la luna
no brillaba desde el cielo[542].

Y de nuevo:

Ceñidos de aire marchan por toda la tierra[543].

Y de nuevo:

Al punto disipó el aire y expulsó la neblina,
el sol brilló y a todos se mostró la batalla[544].

Y, en efecto, llaman 'tiniebla' (*knéphas*) al aire sin luz, por estar, según parece, vacío de luz; y recibe el nombre de 'nube' (*néphos*) el aire que cae y se adensa por ser negación

[542] *Od.* IX 143 s.
[543] HES., *Trabajos y días* 255.
[544] *Il.* XVII 649 s.

de luz[545]. Además, 'fosca', 'bruma' y 'neblina', y cuanto no permite a la vista discernimiento de la luz son diferencias del aire. Y lo que tiene de invisible (*aeidḗs*) e incoloro (*áchrōstos*) ha dado el nombre Hades y Aqueronte[546]. Así pues, así como el aire es oscuro cuando falta la luz, así es frío por la pérdida de calor y nada más. Por ello es llamado 'tártaro', por la frialdad. Lo muestra Hesíodo cuando dice:

Tártaro pleno de aire[547],

y al tiritar y temblar de frío se le dice '*tartarízein*'. Ésta es la razón, pues, de esos nombres.

10 Puesto que la destrucción es el cambio de aquello que se destruye en su contrario respectivo, veamos si es correcto aquello de «Muerte del fuego, nacimiento del aire»[548]. Pues, en efecto, también muere el fuego como un ser vivo, o extinguido violentamente o porque se debilita él mismo. Pues bien, la extinción hace más evidente su transformación en aire, pues el humo es una forma del aire o, como la deliciosa exhalación que, según Píndaro,

cocea el aire con pingüe humareda[549].

Pero también, con todo, puede verse cuando disminuye la llama por falta de alimento, como en el caso de las lámpa-

---

[545] Dos explicaciones traídas de sendas etimologías: *knéphas* es palabra homérica que se intepreta como «vacío» *(kenós)* de «luz» *(phôs)*; 'nube', en griego *néphos*, es, a su vez, interpretado como negación *(ne-)* de la luz *(phôs)*.

[546] Nuevas etimologías para Hades, de *aeidḗs* «invisible», y Aqueronte, uno de los ríos de los infiernos, de *áchrōstos*, «incoloro». Cf. para la primera etimología, PLAT., *Crát.* 402a y *Fedón* 81cd.

[547] HES., *Teog.* 119. Cf. PLAT., *Fedón* 112a.

[548] HERÁCLITO, fr. 76 DK.

[549] PÍND., *Íst.* III/IV 85.

ras, cuando el extremo despide un aire oscuro y fosco y también el vaho cálido de los que al salir del baño caliente o de vapor se rocían con agua fría muestra suficientemente la transformación de lo cálido en aire cuando se va consumiendo, puesto que es su opuesto natural. De lo que se sigue como consecuencia que el frío es primariamente oscuro y frío.

Pero, además, si de todos los sucesos provocados por el 11
frío en los cuerpos el más impetuoso y violento es la congelación, la afección es del agua, pero la acción, del aire. Pues por sí misma el agua es fluida, no compacta e inconsistente, pero cobra tensión y se compacta por la presencia del aire con lo constriñe por la frialdad, por eso queda dicho

Si el Noto provoca al Bóreas, al punto ha de nevar[550].

En efecto, una vez que el Noto dispone la humedad como materia, la recibe el Bóreas y la congela. Y es evidente sobre todo en las nevadas, pues al despedir el aire y exhalarlo previamente, sutil y frío, se funden de ese modo.

270 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 37, 1078E

Y esto lo acepta Crisipo en el libro primero de *Investigaciones físicas* cuando dice que nada impide que una sola gota de vino se mezcle con el mar y, para que no nos admiremos de esto, dice que en la mezcla la gota se extenderá al mundo en su totalidad[551].

---

[550] Los vientos del sur y el norte respectivamente, fr. 1151 *Suppl. Hell.*, atribuido a Calímaco por Schneider (fr. 787). Pfeiffer, rechaza la atribución.

[551] Plutarco ha presentado anteriormente (*ibid.* 1078B-D), la broma con la que Arcesilao ridiculizaba la idea estoica de que dos cuerpos pueden interpenetrarse. Según SANDBACH, *Aristotle and the Stoics*, págs. 33-34, es a Arcesilao a quien responde Crisipo, no a ARISTÓTELES, *Sobre la generación y la corrupción* I 10, 328a24-28.

271 PLUTARCO, *Sobre las nociones comunes* 45, 1084C-D

Que no se lo tomen a mal si los llevo a esto argumentando poco a poco, y recuerden a Crisipo, que en el libro primero de *Investigaciones físicas* dice así: «No es la noche un cuerpo y la tarde, el alba y la media noche no son cuerpos; ni el día es un cuerpo y no es también un cuerpo el primero de mes, el décimo, el vigésimo quinto y el trigésimo; y el mes es un cuerpo y el verano, el otoño y el año».

TESIS FÍSICAS (207; LXI) [552]

272 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 10, 1037B[553]

Pues bien, para no quede posibilidad de negar que se contradice, en las *Tesis físicas* tiene escrito lo siguiente: «Será posible también que, incluso quienes tienen conocimiento firme de algo, argumenten en favor de las posiciones contrarias, haciendo la defensa que cabe de ellas, y, a veces, sin tener certeza de una u otra, afirmar lo que hay en favor de una y otra».

273 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 29, 1047B

En las *Tesis físicas*, tras exigir que nos mantengamos callados sobre las cuestiones que precisan de experiencia e investigación en el caso de que no podamos decir nada mejor y más evidente, «para que no supongamos como Platón —dice— que el alimento líquido llega al pulmón y el sólido, al intestino, y otros errores de ese género»[554].

---

[552] Sobre el sentido de *thésis*, cf. test. 19 y nota al núm. 1 H.-G. *Tesis Lógicas;* BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 167-169.

[553] Sigue el fr. 18, de *Contra la experiencia común.*

[554] PLATÓN, *Tim.* 70c-d y 91a, aunque para Platón no todos los líquidos pasan al pulmón, cf. *Tim.* 70d, 72e y 78a-b). HIPÓCRAT., *Enfermed.* IV 7, y ARISTÓT., *Part. anim.* 664b 6-19, refutaban ya esta teoría. PLUT., *Charlas de sobremesa* 698A-700B, desarrolla una larga defensa de la posición platónica, cf. también AULO GELIO, XVIII 9.

274 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 9, 1035C

De nuevo en las *Tesis físicas* dice: «No se puede alcanzar de otra manera más apropiada la razón de los bienes y los males, ni las virtudes ni la felicidad, si no es partiendo de la naturaleza común y desde el gobierno del Universo». Y de nuevo, más adelante: «Hay que vincular a esto la razón sobre los bienes y los males, pues no existe otro principio mejor ni referencia, como tampoco se puede recibir la ciencia física si no es en razón de esto, a saber, para la discriminación de los bienes y lo males»[555].

ARTE FÍSICA, DOS LIBROS? (208; LXII)[556]

275 PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos* 43, 1053F

Pero en el *Arte física* se inclina a la otra opinión, la de que el aire no tiene por sí mismo ni peso ni ligereza[557].

276 ESTOBEO, I 24, 5[558]

De Crisipo. El orto *(anatolḗ)* es, según dice Crisipo en su *Arte Física*, el saliente de un astro sobre la tierra, el ocaso

[555] El texto sigue a una cita de *Sobre los dioses,* fr. 136, para confirmar que en muchos de sus escritos Crisipo ponía la física, concretamente la teología, al comienzo de la enseñanza filosófica, en contradicción con el orden que propugnaba en otros libros.

[556] Cf. también fr. 155; BAGUET, *De Chrysippi*, págs. 151-153, quien recoge la idea (que toma de Tennulius) de que en este libro se trataba de la unidad, a partir de JÁMBLICO, *Com. a la «Aritmética» de Nicómaco*, pág. 11 KLEIN: «Los discípulos de Crisipo *(Chrysippeioi)* hablan de manera confusa: la mónada es uno de cantidad».

[557] Plutarco ha presentado un texto de *Sobre el movimiento,* fr. 156, donde Crisipo asignaba al aire las cualidades de ligereza y tendencia a elevarse.

[558] ARIO DÍDIMO, fr. 32, pág. 466 DG. Esta es la única vez que se cita una doctrina asignada a una obra concreta de Crisipo en los fragmentos físicos de Ario.

(*dýsis*) es ocultamiento de un astro bajo la tierra. Y dice que suceden orto y ocaso de los astros al mismo tiempo respecto de unos y otros lugares. Aparición *(epitolḗ)* de un astro es su orto junto con el del Sol, ocaso, su ocaso junto con el del Sol. Así pues, se dice «ocaso» de dos maneras: el que corresponde al orto y el que corresponde a la aparición. La aparición del Can es la salida del Can junto con el Sol, el ocaso del Can es el ocultamiento del Can junto con el Sol bajo la tierra. La misma razón se da respecto de las Pléyades[559].

SOBRE LOS ANTIGUOS FISIÓLOGOS (209; LXIII) [560]

277 *Escolios antiguos a Ilíada* XXI 484a Erbse [561]

Crisipo en *Sobre la física antigua*, tras mostrar que Ártemis es la luna ⟨y referir⟩ a ella los alumbramientos, ⟨dice⟩ que en las noches de plenilunio no sólo las mujeres están

---

[559] Crisipo distingue entre *anatolḗ* o salida de un astro y el término más técnico *epitolḗ*, que hemos traducido por 'aparición', cf. fr. 460. Para esta terminología, cf. Gémino, *Metereo.* I 3, 3. El Can es la estrella de Sirio, llamada por los romanos *canicula*, la principal en la constelación del Can Mayor, cuyo orto helíaco señalaba en la Antigüedad el comienzo del verano y, en Egipto, la crecida del Nilo, y actualmente a principios de agosto, cf. Arato, *Fen.* 322-333. Las Pléyades es un grupo de estrellas de la constelación de Tauro, conocidas también como Hespérides, las hijas de Atlas y Pléyone. Su aparición en el cielo señalaba en la Antigüedad el fin de la temporada de navegación, cf. Arato, *Fen.* 254-255 cf. J. Pòrtulas, «De Oriente a Grecia: las siete Pléyades», *Minerva* 9 (1995), 25-41.

[560] A esta obra hay que asignar también la crítica que Diógenes Laercio recoge en la biografía de Crisipo, cf. test. 1, §§ 187-188 y nota. Además, los frs. 487-488, que pueden pertenecer a las *Epístolas eróticas*.

[561] Cf. *Il.* XXI 483-484: «Por más que arquera seas y una leona te hiciera Zeus / para las mujeres y te otorgara matar a la que quieras». Se trata de los escolios de los ms. Ge (la versión más completa, que traduci-

mejor dispuestas al alumbramiento, sino que nacen ⟨todos los animales con facilidad⟩ [562].

SOBRE LAS GRACIAS (210; LXIV) [563]

278 Filodemo, *Sobre la piedad (Pap. Herc.* 1428*)* col. vii 7-12, pág. 17 Henrichs

En *Sobre las Gracias* hace las mismas asociaciones, y dice que Zeus es la Ley y las Gracias, la ofrendas propiciatorias y la compensación de los beneficios [564].

---

mos), T (que da esencialmente la misma versión que Ge pero más reusmida) y el grupo recogido bajo la sigla b, que en algunos casos da la siguiente versión (484b2 Erbse): «la llama 'leona' por su carácter destructivo, porque en las noches de plenilunio, como dice Crisipo, las mujeres están en la mejor disposición para el alumbramiento, mientras que en las noches de luna nueva, es cuando los alumbramientos son más difíciles».

[562] Los suplementos son de Nicole, que Erbse no incorpora.

[563] Del título *Peri charítōn* cabe la traducción en *Sobre los beneficios* o *favores,* pero creemos que la importancia de los argumentos a partir de la figura mitológica de las Gracias, que no dejó de llamar la atención de los antiguos (cf. fr. 279), exige la traducción que damos. En cuanto a las fuentes, además del uso expreso de la obra de Crisipo, para la que Séneca es prácticamente la única fuente de importancia, Hecatón de Rodas (cf. test.1, § 181 e Introducción, pág. 17 y nota 27) es citado cinco veces por Séneca en este tratado, probablemente de su obra *Sobre los deberes*, aunque Pohlenz, *Stoa,* t. I, pág. 497-498 nota 4, piensa en una obra de título *Sobre las Gracias*. Baguet, *De Chrysippi*, págs. 337-339.

[564] Sobre la relación de Zeus con las Gracias, cf. Cornuto, *Teol.* 9, págs. 9-10 Lang. Sobre la posibilidad de que Cornuto siguiera directamente el *Sobre los dioses* de Crisipo, cf. I. Ramelli, «Saggio integrativo» en Cornuto, *Compendio di Teología greca*, Milán, 2004, págs. 470-471.

279 SÉNECA, *Sobre los beneficios* I 3, 2-10

Diré cuál es la fuerza y la propiedad de estos beneficios,
si me permitís omitir primero lo que no interesa al asunto:
por qué son tres las Gracias y por qué son hermanas, por
qué tienen las manos entrelazadas, por qué sonríen, son ⟨jó-
venes⟩[565], vírgenes y llevan sus vestimentas sueltas y trans-
3 parentes. Algunos quieren que sea una la que da los benefi-
cios, otra la que los recibe y una tercera la que los restituye.
Otros piensan que son tres los géneros de los beneficios: los
de los que los merecen, los de los que les son restituidos y
4 los de los que, a la vez, los aceptan y se les restituyen. Pero
de estas dos versiones considera verdad la que quieras. ¿De
qué nos sirve tal conocimiento? ¿Porqué esa danza en círcu-
lo con las manos entrelazadas? Porque la sucesión de los
beneficios va pasando de mano en mano y vuelve sin merma
al que da, y pierde totalmente su belleza si alguna vez se in-
terrumpe, pero, en cambio, se conserva bellísima entre tanto
se mantiene unida y si guarda su reciprocidad. Sin embargo,
hay una cierta dignidad de la mayor, como ocurre con los
5 que dan inicio a los beneficios[566]. Tienen el rostro sonriente,
como suele ser el de quienes dan o reciben beneficios; son
jóvenes, porque el recuerdo de los beneficios no debe enve-
jecer; son vírgenes, porque son incorruptas, íntegras y sa-
gradas para todo el mundo; en ellas nada luce bien si está
atado o constreñido, por ello llevan las túnicas sin ceñir, pe-
ro transparentes, porque los beneficios quieren ser visibles.
6 Puede haber alguien que esté a tal punto sometido a los
griegos que diga que esto es necesario, pero ninguno lo
habrá tanto que juzgue pertinente a nuestro asunto los nom-

[565] Adición de Gertz.

[566] La misma descripción del coro de las Gracias en CORNUTO, *Teol.* 15, pág. 19 LANG.

bres que Hesíodo[567] les puso: a la mayor la llamó Áglaye, a la del medio Eufrosine y a la tercera Talía. La interpretación de estos nombres se tuerce según el parecer de cada uno, y su esfuerzo por remitirla a alguna explicación racional, cuando Hesíodo puso a sus muchachas el nombre que quiso.
Así, Homero se lo cambió a una, la llamó Pasitea y la dio en 7
matrimonio[568], para que sepas que no son vírgenes vestales. ¡Encontraré a otro poeta que las represente ceñidas con vestidos gruesos o ropas frigias[569]! Por tanto también Mercurio es puesto en compañía de ellas, no porque a los beneficios les convenga la razón o algún discurso, sino porque así le pareció a un pintor[570].

Igualmente Crisipo, dueño de una sutil agudeza y un 8
gusto por penetrar al fondo de la verdad, que habla en función de obtener resultados concretos y no se sirve de más palabras que las que necesita el intelecto, Crisipo, pues, llena todo un libro suyo de esas necedades, de modo que muy poca cosa dice sobre la forma de dar, recibir y restituir los beneficios, y no añade tales fábulas a estos temas, sino que,
al contrario, añade estos temas a las fábulas. Según éstas, tal 9
y como lo transcribe Hecatón, Crisipo afirma que tres son las Gracias, y que son hijas de Júpiter y Eurínome, más jóvenes que las Horas, aunque de rostro una pizca más bellas, y, por ello, fueron asignadas al séquito de Venus. El nombre

---

[567] *Teog.* 907 ss.

[568] En efecto, en *Il.* XIV 269, Hera se la promete al Sueño por esposa. El detalle aparece también en Cornuto, *Teol.* 15, pág. 20 Lang, pero en él se hace referencia a *Il.* XVIII 382-383, donde Hefesto tiene a Caris por esposa.

[569] El adjetivo *phryxianus* remite al mito del vellocino de oro, cf. Apol. Rod., *Argon.* IV 424 ss.

[570] Sobre esta asociación de Mercurio (Hermes) a las Gracias, en calidad de alegoría de la razón y el lenguaje, cf. Cornuto, *Teolog.* 16, pág. 20 Lang.

de la madre parece ser de interés: se llama Eurínome por el hecho de ser propio de un vasto patrimonio el repartir los beneficios[571], como si se le diera el nombre a la madre después que a las hijas, o dieran los poetas nombres verdaderos. Del modo que el criado que anuncia se vale de la audacia para suplir su memoria, y a aquel cuyo nombre no puede recordar se lo impone, así los poetas no entienden que venga al caso decir la verdad, sino que llaman a quien sea con el nombre que embellezca el verso, bien sea llevados por la necesidad, bien seducidos por el bello efecto. Y nadie les imputará que hayan quitado algo del censo, porque el poeta siguiente les hará llevar un nombre suyo. Y para que veas que es así, he aquí a Talía, de la que especialmente nos ocupamos, y que en Hesíodo se cuenta entre las Gracias, y en Homero, entre las Musas[572].

280 SÉNECA, *Sobre los beneficios* I 4, 1

Defiéndeme si alguien me reprocha el que haya puesto a Crisipo en su sitio, por Hércules, noble varón aunque griego, cuya fina agudeza se embota en exceso y tal vez se re-

[571] Crisipo acepta la genealogía de HES., *Teog.* 907-11, donde el nacimiento de las Gracias sigue, en efecto, al de las Moiras, que Zeus engendra de Temis, *Teog.* 904-906. En el séquito de Afrodita figuran las Gracias ya desde el *Himno homérico a Apolo* I 194-196. Respecto del nombre de su madre, Séneca se refiere a la etimología del nombre, que viene de *eurýs,* «largo», «abundante», y *némō,* «asignar», «distribuir». Preferimos leer *patrimonii* en vez de *matrimonii,* lectura seguida por Préchac, puesto que se aviene mejor con la explicación etimológica buscada. La interpretación del nombre aparece en CORNUTO, *Teol.* 15, pág. 19, LANG.

[572] Crisipo se refiere a HESÍODO, *Teog.* 909, donde Talía (con la grafía *Thalíē)* figura entre las Gracias. No es clara la referencia a Homero, pues Talía (con la grafía *Thaleíē),* sólo aparece en *Il.* XVIII 39, en el catálogo de las Nereidas. Es HESÍODO quien, en *Teogonía* 77 (con la grafía *Thaleíē),* la cuenta entre las Musas.

pliega sobre sí misma. Sin embargo, cuando parece entrar en acción, pincha, pero no perfora.

281 SÉNECA, *Sobre los beneficios* I 4, 4-6

Así, Crisipo nos exhorta a que hagamos este dignísimo
esfuerzo de vencer los beneficios con beneficios y dice que,
ya que las Gracias son hijas de Júpiter, hay que precaverse
de cometer algún sacrilegio mostrándonos poco agradeci-
dos, y así ofender a tan bellas muchachas. Pero enséñame tú 5
algunas de las cosas que me puedan hacer más el bien y ser
más agradecido a aquellos que lo merecen de verdad, que
haga que compitan las almas de los que obligan y son obli-
gados por los favores, de modo que los que se adelantaron a
hacerlo se olviden de ellos y sea obstinada la memoria de
los que están en deuda, y dejemos aquellas tonterías a los
poetas, a los que corresponde deleitar los oídos y urdir dul-
ces fábulas. «¡Pero su intención es sanar las almas, mante- 6
ner la confianza entre los seres humanos y dejar en las al-
mas grabada la memoria de los deberes!» Pues que hablen
en serio y defiendan su causa con vigorosa elocuencia, a no
ser que pienses que con un discurso ligero y lleno de fábulas
y con argumentos de vieja se puede evitar una cuestión tan
perniciosa como hacer borrón y cuenta nueva con los fa-
vores.

282 SÉNECA, *Sobre los beneficios* II 17, 3

Quiero valerme de una metáfora que nuestro Crisipo hace con el juego de la pelota[573]: si cae no hay duda de que es culpa del que la lanza o del que la recibe. Por tanto, mantiene su propia trayectoria, que es la que se observa cuando

[573] Para Von Arnim, esta comparación proviene también con bastante probabilildad de *Sobre las Gracias* de Crisipo.

hábilmente pasa de una mano a la otra, es decir, cuando es lanzada y cuando es recibida. Sin embargo, es necesario que el buen jugador lance la pelota de modo diverso, bien que su compañero sea alto o bajo. El mismo razonamiento vale para los beneficios: si éstos no se adaptan a las personas que los causan y que los reciben, tampoco podrán salir del uno ni llegar al otro, como se debe. Si nuestro compañero es hábil y experto, seremos más osados al lanzar la pelota, de modo que, cuando éste la reciba, la devolverá con mano ágil y pronta. Pero si nuestro compañero es torpe y principiante, no lanzaremos la pelota tan enérgica ni fuertemente, sino más bien sin violencia y dirigiéndola suavemente a su propia mano. Del mismo modo hay que hacer con los beneficios: enseñemos a algunos y mostrémonos contentos con sus intentos, con sus iniciativas, con su buena voluntad. Pues a menudo hacemos de los demás unos ingratos y ayudamos a que así sean, como si mayor fuera nuestro beneficio cuando no podemos obtener ninguna gratitud por él: igual ocurre con el jugador malintencionado que pretende dejar en ridículo a su compañero, aun con daño para el propio juego que no puede extenderse si no hay acuerdo entre ambos.

283 Séneca, *Sobre los beneficios* II 25, 3

Aquel que guarda gratitud debe pensar en retribuir en el mismo momento de recibir. Crisipo dice que debe hacer como el corredor que se presenta a una competición de carreras[574], y se coloca en la línea de salida esperando que se dé la señal para salir. Ciertamente necesita desarrollar una gran velocidad y hacer un gran esfuerzo si quiere alcanzar a los que van delante.

---

[574] También la tradición atribuye a Pitágoras la metáfora de la vida de los filósofos como una competencia de carreras; cf. Dióg. Laerc., VIII 8. Para otro caso de la imagen de las carreras por parte de Crisipo, cf. fr. 181.

SOBRE EL ALMA (212; LXVI)[575]

284 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* V 1, 1-2; pág. 292, 3-11 DE LACY

Era necesario que consideráramos también por sí misma la teoría de las pasiones del alma, pero nos los han hecho más necesario Crisipo y sus discípulos, al hacer uso de ella para la demostración del lugar que encierra la parte directo-

---

[575] En dos libros al menos. Cf. BAGUET, *De Chrysippo,* págs. 181-204, BRÉHIER, *Chrysippe,* págs. 45-47, FILLION-LAHILLE, *Le De ira de Seneque,* págs. 50-70, STEINMETZ, «Chrysipp», pág. 590. La discusión más detallada de la reelaboraoión galénica del material crisipeo se debe a TIELEMAN, *Galen & Chrysippus,* quien incluye una bibliografía muy completa. Sólo disponemos de citas expresas de la segunda parte del libro I, dedicada a demostrar que la parte directora del alma se encuentra en el corazón. La primera parte estaba dedicada a la sustancia del alma; cf. fr. 288 y los frs. 450 y 451, que Von Arnim asignaba a este libro junto con GAL., *Sobre la formación del feto* 6, IV pág. 699 *(SVF* II 743, en *SVF* III, pág. 205), donde a propósito de una doxografía estoica sobre la composición del semen, Galeno remite a un libro que revisa «lo que dice Crisipo en sus escritos sobre el alma». Cf., además, el fr. 452, sobre la alegoría del nacimiento de Atenea, que conocemos con detalle por el fr. 316. Del libro II sólo se ha transmitido el fr. 317, por el que sabemos que en él se trataban cuestiones relacionadas con los problemas del conocimiento, pero el texto precisa corrección. Los cuatro primeros fragmentos (frs. 284-287) presentan un cuadro bastante aproximado de los intereses de Galeno en la obra de Crisipo: refutación de los argumentos fundamentales (el de la localización de las pasiones y el de la procedencia de la voz) y crítica del método de investigación por el uso indiscriminado de premisas de desigual procedencia y valor. El orden de los restantes fragmentos en *SVF,* que hemos respetado en la traducción, obedece a la reconstrucción ofrecida en *SVF* II 911, págs. 258-263. BAGUET, *ibidem,* págs. 185 ss., se atenía al orden del texto de Galeno. El orden adecuado será el que mejor permita reconocer la argumentación original y sus conceptos demostrativos básicos. La detallada investigación de TIELEMAN, *Ibidem,* esp. págs. 233-236, pone de manifiesto que

2 ra del alma. Tras mostrar, conforme a lo que ellos piensan, que todas las afecciones se suscitan en la zona del corazón, como, por otro lado, es verdad sólo respecto de la parte irascible, después añaden la premisa de que, donde se den las afecciones del alma, allí también está la parte racional, y concluyen así que la parte racional está en el corazón.

285 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 5, 35; pág. 134, 23-26 De Lacy

Y esto pretenden Zenón y Crisipo junto con su coro en pleno, que el movimiento suscitado en una parte por lo que le sobreviene de fuera se transmita al principio del alma para que el animal perciba[576].

286 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 2, 4-8, pág. 104, 6-26 De Lacy

Digo que hay ya sobre el tema *(sc.* sobre la demostración científica) escritos excelentes de los antiguos filósofos (Teofrasto y Aristóteles en los libros de sus *Segundos Analíticos*[577]), y por ello espero no tener que extenderme en mi

---

el proceder de Crisipo sigue un orden cognitivo que apunta a la articulación *(diárthrōsis)* progresivamente más rigurosa de un saber ya disponible en el hombre: parte de las doctrinas ya asumidas y de las evidencias de las creencias comunes (frs. 288-291), prosigue con las que surten el lenguaje y el uso común (frs. 292-293, 295-297, 308-309), el testimonio de los poetas (310-316) y los argumentos científicos (frs. 299-300) para construir pruebas cada vez más rigurosas (frs. 306-307), hasta llegar a una demostración adecuada a la cuestión, que procura conocimiento firme (fr. 294).

[576] Sobre la actividad de los sentidos en relación con la parte directora del alma, cf. fr. 450.

[577] Galeno escribió un comentario a los *Analíticos* de Aristóteles de ocho y once libros respectivamente, que no se ha conservado, cf. Gal., *De libr. prop.* 11, XIX págs. 41-42 K., cf. V. Boudon, «Galien de Pergame», G 3, *DPhA* III, pág. 464. Teofrasto escribió igualmente unos *Analíticos*

contestación a aquéllos sobre los tres principios del ser vivo.
No osan tomar premisas vulgares o retóricas para las de- 5
mostraciones científicas, algo de lo que rebosan los libros de
Crisipo, que convocan a veces a particulares como testimo-
nio de las premisas que proponen, a veces a poetas o la eti-
mología más rebuscada, o cosas de este género que no con-
cluyen nada, pero nos hacen gastar y agotar en vano nuestro
tiempo en mostrar, si no otra cosa, que no son científicas las
premisas de su argumentación y, después, en bajar a la arena
y pelear con ellos para mostrarles que tanto los particulares
como los poetas testimonian en nuestro favor no menos que
en el suyo, y a veces incluso más[578]. Así, respecto de la eti- 6
mología, cuando tengamos más tiempo les demostraremos
que su testimonio no va más en su favor que en el nuestro.
Pero que la etimología es testimonio poco fiable, pues con 7
frecuencia da el mismo testimonio a favor de quienes dicen
lo contrario de la verdad y no pocas veces, más bien, a favor
de los que mienten que de los veraces, ya lo expuse en otra
obra titulada *Sobre la corrección de los nombres*, donde
demostré que Crisipo argumentaba de manera viciada sobre
el pronombre 'yo'[579]. Así que, ¿para qué se precisa desarro- 8
llar aquí los mismos temas? Pues a Crisipo ciertamente le
place disertar, no ya dos, no tres, sino hasta cuatro y, a ve-
ces, cinco veces sobre los mismos asuntos en obras diferen-

Primeros y *Segundos*, cf. O. REGENBOGEN, «Theophrastos von Eresos», *RE, Supp* VII (1950), 1380-1381.

[578] Sobre la metodología científica supuesta aquí por Galeno para criticar a Crisipo y que ha servido para estructurar los dos primeros libros, cf. TIELEMAN, *Galen & Chrysippus*, págs. 8-37.

[579] No se conserva esta obra, cf. GAL., *Sobre mis libros* 5, XIX pág. 61 K. Sobre esta famosa interpretación crisipea del pronombre personal de primera persona, cf. fr. 288 y 448.

tes. Mas que se guarde de ello quienquiera que busque ahorrar tiempo.

287 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 5, 21-26; págs. 204, 23-206, 12 De Lacy

Dejando, pues, a un lado los pasajes ya citados, me vol-
veré a lo que sigue, donde Crisipo comienza a exponer los
testimonios de los poetas, insertando entre ellos algunos ar-
gumentos suyos, muchas veces como interpretación de lo
que el pasaje significa, otras en calidad de resumen y como
título general. Pues bien, empezando por un pasaje de Em-
pédocles[580], da la interpretación y, en el curso de la explica-
ción, emprende algunos argumentos de notable interés, entre
los cuales está también el argumento de la voz que se ha
22 mencionado en el segundo libro de este tratado, libro en el
que me pareció mejor exponer los argumentos que tenían
cierta plausibilidad y no eran del todo repudiables, ni invo-
caban como testigos a mujeres, particulares, etimologías, mo-
vimientos de manos, gestos con la cabeza de asentimiento o
rechazo, o poetas. Decidí atenerme sólo a aquéllos, sin aña-
23 dirles éstos que acabo ahora de escribir. Pero como a mis
amigos les pareció mejor no dejar pasar del todo ni siquiera
aquellos pasajes donde Crisipo definitivamente charlatanea,
sino dejar señalado su absurdo y mostrar que, además de no
avanzar nada, contravienen las doctrinas de los estoicos, por
25 esta razón añadí todo este material en este libro[581]. Pues bien,

[580] Las citas de Empédocles abundaban al parecer en esta parte de la obra, pero no se ha conseguido localizar a la que se refiere en este caso Galeno.

[581] Galeno se refiere al «cambio de planes» del que había dado ya cuenta en III 1, 1-8. Al finalizar los dos primeros libros, en los que Galeno se había limitado a refutar las argumentaciones serias de Crisipo, un «sofista» le señaló que su refutación no era completa (aquí, sin embargo, atri-

acerca de la voz nada más necesito decir en este libro, pues ya hemos revisado toda la cuestión con detalle en el libro anterior, mas de cuantas cosas hay dichas a continuación de la discusión sobre la voz en el libro de Crisipo, voy ya a
hacer mención[582]. Se trata de los movimientos de las manos 26
cuando nos tocamos el pecho al señalarnos a nosotros mismos y, además, lo que se refiere a la palabra 'yo', lo cual lo ha tratado ya en las ⟨*Definiciones*⟩ *etimológicas*[583], cuando dice que esta palabra tiene un elemento deíctico, como queda manifiesto cuando en su primera sílaba se baja hacia el pecho la mandíbula inferior y el labio. Ya he hablado de esto en el libro segundo de este tratado y en los libros *Sobre la corrección de los nombres*.

288 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 1, 9-17; pág. 170, 9-30 DE LACY[584]

Digo que Crisipo en el libro primero de su tratado *Sobre* 9
el alma, cuando comienza a referirse de entre sus partes a la

---

buye el estímulo a los amigos), por lo que Galeno emprende una más detallada exploración de los argumentos de Crisipo en los libros III al V que nos suministran el grueso de la información sobre *Sobre el alma* y *Sobre las pasiones*.

[582] Sobre estos argumentos acerca de la voz, cf. fr. 294.

[583] Núm. 137 H.-G.

[584] Sobre este texto, que muestra cómo Crisipo conocía y usaba ya una versión de los *Placita* anterior a la reconstruida por Diels bajo el título de *Vetusta Placita* (s. I a. C.), cf. MANSFELD, «Chrysippus and the *Placita*», págs. 310-342 y «Doxography and Dialectic», págs. 3167-3177. Los frs. 288-289 y 291, de un lado, y fr. 290, de otro, presentan diferentes usos de prácticamente los mismos pasos del original crisipeo, el comienzo de la segunda parte del libro I, con diferente propósito argumentativo, como ha señalado TIELEMAN, *Galen & Chrysippus*, págs. 147-160, quien subraya que los textos correspondientes al fr. 290 obedecen al propósito de construir una contradicción en el texto de Crisipo, según el modo que conocemos bien por el escrito de Plutarco.

directora, allí donde intenta mostrar que el gobierno del al-
ma se contiene exclusivamente en el corazón, dice de este
modo.
10 «El alma es hálito connatural a nosotros, que atraviesa
de manera continua el cuerpo todo en tanto se halle presente
11 en el cuerpo el hálito vital adecuado. Así pues, de entre es-
tas partes, asignadas como están a cada parte *(sc.* del cuer-
po)[585], la que alcanza a la tráquea es la voz, la que alcanza a
los ojos, la vista, la que alcanza a las orejas, el oído, la que
alcanza a la nariz, el olfato, la que alcanza a la lengua, el
gusto, la que alcanza al conjunto de las carnes, el tacto; la
que alcanza a los testículos dispone de otra razón semejante,
la seminal; la parte en la que convienen todas ellas es el co-
12 razón, del que es parte la directora[586]. Así las cosas, hay
acuerdo con respecto a todo lo demás, pero acerca de la par-
te directora hay diferencias, pues cada uno dice que se ubica
en lugares distintos: unos dicen que está en el pecho, otros,
13 en la cabeza. Y disienten incluso dentro de estas mismas po-
siciones, sin ponerse de acuerdo sobre en qué lugar está del
14 pecho o de la cabeza. Platón, quien afirmaba precisamente
que el alma es tripartita, decía que la parte racional está en
la cabeza, la irascible, en el pecho y la cupitiva en la zona
15 del ombligo[587]. A tal punto parece rehuirnos su localización,
por no haber ni percepción evidente, como sí la hay en los

[585] Crisipo usa dos términos para «parte», *méros* y *mórion*, refiriendo el primero a las partes del alma, y el segundo a las del cuerpo u órganos.

[586] Cf. una descripción paralela de las partes del alma en Aecio, IV 21, 1-4, págs. 410-411 DG, *ap.* Ps. Plut., *Máximas de filósofos* 903A-C *(SVF* II 836) y fr. 488.

[587] Platón, *Tim.* 69d-70a, 70d-e. Platón es, al parecer, el único filósofo citado expresamente en esta relación doxográfica, por lo que constituye el referente negativo fundamental de la argumentación de Crisipo, cf. Tieleman, *Galen & Chrysippus*, págs. 140-141. La discreta mención de la doctrina contraria es fiel a las recomendaciones crisipeas en fr. 334.

demás casos, ni indicios por los que ésta pudiera concluirse. En efecto, la disputa no habría llegado a tal punto entre médicos y filósofos».

Éste es el primer pasaje que escribió Crisipo sobre la 16
parte directora en el libro primero *Sobre el alma*. Pues la
primera mitad del libro contiene la indagación sobre la sus-
tancia del alma y en la mitad que sigue, que comienza por el 17
pasaje citado, intenta mostrar que lo que dirige el alma se
encierra en el corazón[588].

289 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 1, 21-25; pág. 172, 12-24 DE LACY

¿Obró acaso Crisipo de este modo, o, todo lo contrario, 21
se olvidó de ello, como si no hubiera mencionado previa-
mente en absoluto la doctrina de Platón, y comienza a ar-
gumentar a partir del género de premisas que merece con-
fianza por la credibilidad o el número de los testimonios y
no por la naturaleza del asunto? Citaré también el pasaje 22
mismo que es, más o menos, como sigue: «Sobre lo cual in-
dagaremos a continuación, tomando igualmente como punto
de partida la tendencia común y los argumentos que surgen
conforme a ella». Crisipo llama aquí «tendencia común» a 23
lo que les parece comúnmente a todos los hombres[589]. A

[588] A continuación, Galeno alaba la claridad y rigor de esta declaración de Crisipo, tanto por la referencia a Platón como por el propósito de indagación racional de las cuestiones que no son evidentes, pero esto, en realidad, sirve para destacar la incoherencia de Crisipo, quien parecía haberse olvidado de Platón en lo que sigue y no ser capaz de atenerse a las premisas adecuadas.

[589] *Phorá*, que traducimos por «tendencia» siguiendo a De Lacy, se refiere a una forma elemental de la creencia: la inclinación a pensar de una determinada forma a la que, en cierto modo, «nos vemos llevados» *(phéresthai)*, cf. las observaciones de TIELEMAN, *Galen & Chrysippus*, págs. 160-168. El término *phorá* junto con *sunaísthesis* («sensación») y *ém-*

continuación añade lo siguiente: «Sobre estas cuestiones parece suficientemente claro que son llevados a creer desde un
24 principio que nuestra parte directora está en el corazón». Y seguidamente, cuando emprende ya los argumentos mismos,
25 escribe literalmente de este modo: «De modo común, creo, la mayoría tiende a esta idea, como si pudieran sentir internamente que es en el pecho donde tienen su lugar las pasiones del pensamiento, sobre todo en el lugar que tiene asignado el corazón; así es sobre todo en las penas, los temores y la ira, sobre todo, la cólera: ⟨pues es como si⟩[590] subiera exhalada y empujada desde el corazón hacia fuera contra alguien y, al henchir el rostro y las manos, produjera impresiones en nosotros»[591].

phasis («impresión»), construyen una suerte de serie cognitiva elemental y poco precisa, que tiene su correspondiente más riguroso en *hormḗ*, *aísthēsis* (que implica al menos una especie de *katálēpsis*), pero que remiten al proceso primordial de la formación física y cognitiva del ser humano, el de la apropiación *(oikeíōsis)* de sí mismo a partir de una percepción de sí y el progresivo integrarse de esas percepciones en nociones naturales y comunes. El método de Crisipo consiste en tomarlas como punto de partida y proceder a depurar la verdad de esas nociones y articularlas con el rigor del conocimiento. Sobre el término *émphasis,* cf. Tielemann, *Galen & Chrysippus*, págs. 175- 176.

590 El añadido es de Müller, a partir de las citas que más adelante hace Galeno de este mismo pasaje de Crisipo.

591 Hemos trasladado al español la distinción entre *thymós* y *orgḗ* como 'cólera' e 'ira'. Para los estoicos la diferencia se funda en que *thymós* es una especie de *orgḗ*: «Cólera es el comienzo de la ira», siendo la ira «el deseo de vengarse del que parece haber cometido injusticia». Estobeo, II 7, 10c *(SVF* III 393). En la idea de la cólera *(thymós)* Crisipo parece hacer valer el sentido físico de cólera como exhalación que tiene profundas raíces en el pensamiento y la poesía griegas, cf. Platón, *Crát.* 419b y Nem., *Sobre la naturaleza del banquete* 19 *(SVF* III 416). Tielemann, *Galen & Chrysippus*, págs. 236-244.

290 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 7, 4-12; págs. 152, 17-154, 14 DE LACY

Pero no es el menor de mis hallazgos el de que Crisipo
ha incurrido en no pocas otras contradicciones en este mis-
mo libro sobre la parte directora del alma. Pues al comienzo, 5
tras declarar que hay acuerdo respecto de en qué miembros
del animal se ubican las demás partes del alma y que indaga
sólo sobre la parte directora, por no haber de ella percepción
evidente alguna ni indicio manifiesto, poco después diserta
como si ésta parte fuera evidente. Sus palabras son como si- 6
guen. «A tal punto parece rehuirnos la localización por no
haber ni percepción evidente, como sí la hay en los demás
casos, ni indicios por los que ésta pudiera concluirse. En
efecto, la disputa no habría llegado a tal punto entre médi-
cos y filósofos». Tras declarar esto, dice Crisipo a continua- 7
ción que todos los hombres perciben las afecciones del pen-
samiento en el pecho y el corazón. Esta declaración es como 8
sigue: «De modo común, creo, la mayoría es llevada a esta
idea, como si pudieran sentir internamente que es en el pe-
cho donde tienen lugar las pasiones del pensamiento, sobre
todo en el lugar que tiene asignado el corazón; así es sobre
todo en las penas, los temores y la ira, y más todavía, la có-
lera». En esta declaración, por lo menos, añadió el «como 9
si», por no atreverse a decir directamente que lo hombres
perciben que las afecciones del pensamiento suceden en el
pecho. Pues dice, en efecto, «como si pudieran sentir». Pero
en el pasaje siguiente elimina el «como si» y escribe de este
modo: «Pues la alteración que se da en el pensamiento en 10
cada uno de estos casos está perceptiblemente en el pecho».
Y a continuación: «Y puesto que la ira se da ahí, es razona- 11
ble que también los demás deseos se den ahí». Y de nuevo
en lo que sigue del tratado: «Las pasiones de los que se en-
colerizan —dice— es patente que se dan en el pecho, igual

que las de los enamorados». Y en lo que queda no deja ya de hablar sobre las pasiones como si fuera evidente que se
12 dan en el pecho, especialmente en la zona del corazón. Así que me admira que este hombre no haya borrado lo que al principio él mismo escribió, cuando afirma que no hay evidencia sensible de dónde está la parte principal del alma ni tampoco signo alguno, porque, en tal caso, no habrían disputado tanto médicos y filósofos.

291 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 2, 1-5; págs. 174, 25-176, 16 DE LACY

Sin embargo, la cuestión que se te planteaba no era si es la parte irascible del alma la que está asentada en el corazón, sino si lo está la racional, que era lo que había que demostrar, sin empeñarse en la irascible, ni llenar el libro de citas de poetas que escribes una detrás de otra, de este modo:

2 *Más dulce que la miel que destila*
y asciende como el humo en el pecho de los hombres[592].

Y de nuevo:

La cólera lo alzó por encima de sus mientes[593].

O de nuevo:

La cólera dentro se exalta y profetiza[594],

3 y mil otros versos de este género a lo largo de todo el escrito, que pretenden probar que la parte irascible está en el co-

[592] *Il.* XVIII 109-110.
[593] *Trag. adesp.*, fr. 175 SNELL-KANN.
[594] *Trag. adesp.*, fr. 176 SNELL-KANN.

razón, cuando no es esto lo que hay que mostrar, sino que es
la racional o, ¡por Zeus!, si es que era incapaz de demostrar-
lo directamente, intentar al menos mostrar que en la misma
parte del cuerpo están la racional y la irascible. Pero él no 4
intentó hacer tal cosa en parte alguna de su libro, aunque la
da por sentado y se sirve de tal suposición a lo largo de él.
Así, por ejemplo, inmediatamente a continuación escribe 5
así: «Y puesto que la ira se da ahí, es razonable que también
los demás deseos se den ahí y, ¡por Zeus!, el resto de las pa-
siones y los razonamientos y cuanto les sea semejante».

292 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 5, 1-5; págs. 200, 28-202, 3 De Lacy

Por tanto, dejemos a un lado estos asuntos y veamos a continuación todos los argumentos que plantea, remontándonos de nuevo al inicio de toda la cuestión, para que nada se nos pase. Citaré todo el pasaje, aunque es, ciertamente, bastante extenso:

«Pues bien, dado que la ira se da ahí, es razonable que 2
también los demás deseos se den ahí y, ¡por Zeus!, el resto
de las pasiones y los razonamientos y cuanto les sea seme-
jante. Seducida por el decir común, la gente aplica muchas 3
de las siguientes expresiones conforme a la verdad, atenién-
dose a la mencionada tendencia. En primer lugar, por tomar 4
de aquí principio, todos dicen conforme a esa idea que la
ira de una persona 'sube' y estiman que una persona se 'tra-
ga' la cólera, y cuando decimos que se 'tragan' determina-
das laceraciones o que no los 'tragan' estamos hablando con-
forme a una tendencia semejante. De tal modo también se
dice que ninguna de estas cosas les 'baja', y que 'se tragó lo
dicho y se fue', que fue lo que Zenón respondió a los que le
echaban en cara que llevaba en su boca todo lo que se inves-

tigaba: «pero no todo se traga»[595]. Mas ni lo de tragar estaría dicho con cierta propiedad, como tampoco que desciende lo que se dice, si nuestra parte directora no estuviera en la zona del pecho, a donde todo eso es llevado. Porque, si está en la cabeza, será ridículo e impropio decir que desciende, siendo asi, creo, que sería más propio decir que ascienden, y no que descienden del modo antedicho. ⟨Pues⟩ si la percepción auditiva desciende a la mente, se llamará con propiedad 'bajada', en el caso de que aquélla esté en la zona del pecho, pero en modo bastante impropio si está en la cabeza».

293 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 5, 8-17; pág. 202, 8-17 DE LACY

8 A continuación Crisipo trae a colación otra charlatanería semejante: «Las mujeres dejan ver mejor algo de esto. Si lo

[595] *SVF* I 282. Crisipo aplica de manera rigurosa el sentido local de los preverbios *ana-* «arriba» y *kata-* «abajo» que entra en composición de los verbos *anabaínō* 'subir', *katabaínō* 'bajar', *katapínō*, «tragar». Con los dos últimos verbos Crisipo parece reconocer en ellos un uso por el que se significa que lo dicho es comprendido por la persona, mientras que Galeno sólo reconoce el sentido de afectar a la persona moralmente, que también conocía Crisipo. El fragmento siguiente pone en claro de donde surge la incomprensión de Galeno. Para Crisipo ambas dimensiones, intelectual y moral están implicadas inextricablemente en la doctrina de las pasiones del mismo modo que las «partes» del alma en su psicología. De especial interés es el uso dialéctico que aparece en la anécdota de Zenón y que se debe poner en relación con la habilidad de Crisipo para defender teorías que en realidad, por hablar en su idioma, no «traga», cf. fr. 272 de *Tesis físicas.* Un uso de *katapínō* cercano al que hace Crisipo puede leerse en ARISTÓF., *Acarn.,* 484, con el sentido de embeberse de algo (en este caso del arte de Eurípides) y el verbo describe la acción de Zeus de tragarse a Metis en la interpretación que hace Crisipo de Hesíodo, así como el modo en que las artes se instalan y almacenan en el alma *(enapotíthesthai)*, cf. fr. 316 y ANTÍDOTO, fr. 2 K.-A.

que se dice no les baja, se llevan repetidamente el dedo al
lugar del corazón al tiempo que dicen que no les baja ahí lo
dicho». Este argumento es del mismo género que los ante- 9
riores, a los que añade dos pruebas sapientísimas, el que son
mujeres quienes así hablan, y no hombres como antes, y el
que muestran señalando, como en un baile, lo que en el caso
de los hombres mostraba la palabra. Pero también aquí, Cri-
sipo, es contra ti contra quien invocas a las mujeres como
testigos. Pues ni ellas hablan así ni «bailan» con las manos 10
como dices cuando afirman no entender algo de lo que se
les dice, sino que afirman que no están irritadas ni encoleri-
zadas, ni en absoluto molestas por algún insulto, amenaza o
algo de ese género. Lo cual no escapa, creo yo, ni al propio
Crisipo, pues allí mismo, un poco después, escribe así con- 11
tradiciéndose a sí mismo: «Por esta tendencia decimos que
lo que se dice no baja, sean amenazas o insultos, como para
alcanzar y afectar y de este modo poner en movimiento el
pensamiento, por esta tendencia decimos de ciertas personas
que son 'profundas', porque ninguna de esas palabras des-
ciende como para alcanzarlos»[596]. Pues bien, que es en caso 12
de amenazas o injurias cuando se dice que no baja lo dicho
al pecho lo testimonia el propio Crisipo, pero dejó caer en el 13
argumento el término 'pensamiento', cuando hubiera debido
decir «ira». Pues el razonar y pensar las palabras, así como
lo contradictorio y lo que se sigue, pertenece a la labor de la
facultad lógica, pero el no irritarse ni indignarse por las
amenazas o los insultos es propio de la parte irascible.

Ahora bien, esto lo dice Crisipo después, pero entre el 14
pasaje que acabamos de citar y el que escribí un poco antes
sobre las mujeres hay otro pasaje que ya voy a citar para que

[596] Esta idea puede estar relacionada con el dicho de Heráclito sobre de la insondabilidad del alma, cf. fr. 45 DK.

15 no parezca que dejamos nada al margen. Dice así: «En coherencia con esto, decimos que algunas personas 'devuelven' sus impresiones, y hablamos de la persona 'profunda', y son muchas las expresiones que concuerdan con lo que hemos dicho. En efecto, si se 'tragan', digamos por ejemplo, que es de día y depositan esto en la mente, si después decimos, a su vez, que no es de día, en las mismas circunstancias, no es sin cierta propiedad que se dice que 'devuel-
16 ven'». Esto de devolver yo, por mi parte, no se lo he oído decir a nadie, sino que más bien se dice 'escupir', 'escupir fuera', 'arrojar' o 'abandonar', cuando se refieren a que alguien se aparta de opiniones erradas[597].

294 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 5, 15-20; págs. 130, 22-132, 16 De Lacy[598]

15 Quiero, antes de refutarlos[599], citar el argumento de Crisipo, que es de la siguiente manera: «Es razonable que, a

---

[597] El verbo que traducimos por «devolver» es *aneméō*, compuesto de *ana-* y *eméō* propiamente vomitar, de origen médico, cf. Hipóc., *Pronóst.* I 31. También el castellano «devolver» tiene ese sentido, aunque, desde luego, no el de cambiar de opinión que postulaba Crisipo.

[598] Este texto, que encierra la culminación de los esfuerzos demostrativos de Crisipo, es estudiado por Tieleman, *Galen & Chrysippus,* págs. 264-287, para mostrar no sólo su valor dentro de su reconstrucción del libro de Crisipo, sino para poner de relieve un aspecto importante de su metodología científica hasta ahora no muy valorado: la importancia de la argumentación persuasiva *(pithaná)*. La ubicación que da Von Arnim a este texto no es, por tanto, afortunada.

[599] Se refiere a los argumentos de Zenón y Diógenes de Babilonia sobre la relación entre la ubicación de la voz y la del discurso o razón *(lógos),* que Galeno ha citado en §§ 6-14 y que serán más abajo (§§ 22 ss.) objeto de discusión detallada. El de Zenón es (§ 8): «La voz procede por la garganta; si procediera del cerebro, no procedería por la garganta. De donde el discurso, de allí procede la voz. El discurso procede del pensamiento, de modo que el pensamiento no está en el cerebro» *(SVF* I 148). Sigue el

donde los significados que hay en él (*sc.* el discurso) van y
de donde el discurso viene, aquello sea la parte soberana del
alma. Pues no es una la fuente del discurso y otra diferente 16
la del pensamiento, ni una la fuente de la voz y otra diferen-
te la del discurso ni, en suma, una la fuente de la voz y otra
cosa diferente la parte soberana del alma». En términos 17
acordes a éstos define el pensamiento[600] y dice que es la
fuente del discurso. «Pues, en general, de donde se emite el 18
discurso, allí debe también darse el razonamiento, los pen-
samientos y la preparación de los enunciados, como dije.
Esto tiene lugar claramente en la zona del corazón, y desde 19
el corazón a través de la tráquea se emiten la voz y el dis-
curso. Es por, lo demás, plausible que lo que se dice aporte 20
su significado allí de donde también lo toma, y que las vo-
ces provengan de allí del modo antes mencionado». Pero 21
tengo ya suficiente de los argumentos de los estoicos sobre
la voz, pues si pusiera por escrito, uno detrás de otro, todos
los que han sido planteados por los demás (*sc.* estoicos), la
relación alcanzaría una longitud fuera de toda medida. Por- 22
que tampoco hubiera mencionado los argumentos avanzados
por Crisipo y Diógenes, sino que me hubiera contentado con
examinar el de Zenón únicamente, si en una ocasión no
hubiera tenido una disputa con un estoico sobre el verbo

---

de Diógenes en § 9 (*SVF* III Diog. 29). El término *phárynx*, según anota De Lacy (a 118, 7, págs. 627-628), es sinónimo de tráquea, como indica, además, el propio Galeno en II 4, 41, pág. 126, 5-6. Von Arnim edita como *SVF* II 898 el texto de II 4, 40 donde aparece un argumento que parte de la definición de la voz como *pneûma* de los pulmones que recibe la impronta del *pneúma* del corazón, que la transmite al de la traquea, algo que, según Galeno puede refutarse empíricamente. Sobre el argumento y su cercanía a las ideas de Crisipo, quien definía la voz como *pneûma*, cf. fr. 288, y Tieleman, *Chryisppus & Galen*, págs. 194-195.

[600] O bien, «En estos terminos definen de manera unánime el pensamiento». Sobre esta definición, cf. fr. 448.

'pasar' *(chōreîn)*, que Zenón tomó en su argumento de este
23 modo: «La voz pasa por la traquea». Porque el verbo 'pasar' yo estimaba que había que entenderlo como 'salir' o 'ser emitido'. Pero éste decía que no había que entenderlo en ninguno de esos dos sentidos, aunque no era capaz de dar un
24 tercero aparte de ésos. Me vi, por tanto, obligado a leerle los libros de los otros estoicos en los que la palabra está tomada o bien en el sentido de 'salir', o bien de 'es emitida', igual que ahora he mostrado que hacen Crisipo y Diógenes, después de los cuales no creo necesario citar los pasajes de los demás, sino que me vuelvo ahora al examen de éstos, tomando como principio a Zenón, que es el padre de este argumento sobre la voz y del conjunto de la secta estoica.

295 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 5, 57-61, págs. 138, 24-140-3 De Lacy

57 Igualmente, cuando Crisipo dice «y de donde se emite el discurso, sea aquello la parte soberana del alma», contestaremos su argumento y diremos que aquello por lo que es emitido el discurso es la parte soberana, no aquello desde lo
58 que es emitido. Del mismo modo, también cuando dice: «Pues, en general, de donde se emite el discurso, allí debe también darse el razonamiento», diremos nosotros que no es de donde, sino que, en aquella parte por la que es emitido el dis-
59 curso, en ella debe darse y estar el raciocinio. Es evidente, en efecto, que Crisipo ha dicho «hacia allí» *(ekeîse)*, en lugar de «allí» *(ekeî)*, que es igual que decir «en aquella parte del cuerpo», porque no hay que pensar que al decir «hacia allí» quiere decir «a aquella parte», aunque ciertamente «ha-
60 cia allí» denote hacia un lugar, y «allí», en un lugar. Hay que suponer que comete un solecismo en la expresión, mejor que pensar que habla de manera tan claramente ininteligible. Lo uno es costumbre bastante propia de él y que ocu-

rre casi en cada pasaje suyo, pero de ningún modo lo de hablar de manera ininteligible. En efecto, en ocasiones hace 61
afirmaciones falsas, como en este argumento, pero no ininteligibles.

296 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 2, 9-11; pág. 104, 27-106, 6 De Lacy[601]

Así que voy a citar ya lo que escribió Crisipo sobre la 9
voz 'yo' (*egṓ*) en el primer libro de *Sobre el alma* en su argumentación sobre la parte directora, para que se vea lo inapropiado de las premisas para la indagación propuesta. «Y 10
de este modo también decimos 'yo', señalándonos por este medio a nosotros mismos en donde se evidencia que está el pensamiento[602], siendo el gesto llevado ahí de manera natural y apropiada. E incluso sin semejante gesto indicativo de la mano decimos 'yo' inclinando la cabeza hacia nosotros mismos, pues la voz 'yo' es ya de tal condición, y se pronuncia conforme a la señal esbozada a continuación. Pues 11
pronunciamos 'yo' dejando caer en la primera sílaba el labio inferior señalando hacia nosotros mismos. La siguiente sílaba se adjunta en consecuencia con el movimiento de la barbilla, la inclinación de cabeza hacia el pecho y un gesto indicativo semejante, sin implicar en su significado idea alguna de distancia, lo que sí ocurre en 'él' (*ekeînos*)»[603].

---

[601] Sobre este texto, en el que una exégesis etimológica implica una amplia serie de doctrinas, cf. Tieleman, *Galen & Chrysippus*, págs. 196-214, quien señala la importancia del referente platónico, *Crát.* 422e-422a. Para su relación con las doctrinas del pronombre y la deixis, cf. Pachet, «La Deixis selon Zenon et Chrysippe», *Phronesis* 20 (1975), 241-246.

[602] La mayoría de los editores señalan aquí una laguna, que se ha intentado suplir con diversas correcciones al texto. Seguimos el texto propuesto por De Lacy.

[603] Von Arnim incorpora también al fragmento como una cita literal el § 21 (pág. 108, 8, 10) de la refutación que sigue, en la que Galeno cuestio-

297 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 5, 27-28; pág. 206, 12-18 DE LACY[604]

27 Parecidos a tales argumentos son también los de la etimología del nombre del corazón *(kardía),* escritos por Crisipo en el libro primero *Sobre el alma* a continuación de los
28 que ya hemos dicho en los términos que siguen: «Acorde con todo esto también el nombre lo tiene el corazón según un cierto señorío y dominio *(kyrieía),* por el hecho de que en él está la parte soberana y dominadora del alma, como si dijéramos un poder *(kratía)*».

298 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 5, 31; pág. 206, 24-26 DE LACY

A continuación de lo dicho, escribe Crisipo lo siguiente: «Nuestro impulso es conforme a esta parte *(sc.* la directora) y asentimos con ella y a ella remiten todos nuestros sentidos».

299 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* I 5, 6-7; pág. 76, 14-18 DE LACY[605]

¿Por qué he dicho esto? Para mostrar que el corazón está en ese momento lleno de sangre en sus dos ventrículos. ¿Y cómo es evidente esto? Porque, si realizas una punción, en seguida brota sangre, mientras que, según Crisipo, o bien debería verse cómo se vacía primero de hálito *(pneûma)* y

---

na que nuestro movimiento de asentimiento con la cabeza indique el lugar de la parte directora. De Lacy, sin embargo no lo distingue como cita.

[604] Sigue al fr. 287.

[605] Esta serie de fragmentos (299-303) recogen noticias relevantes sobre la relación de Crisipo con la ciencia médica de su tiempo y sus antecesores, cf. TIELEMAN, *Galen & Chrysippus,* págs. 189-194. Cf. sobre estas doctrinas, sus antecedentes y relaciones, cf. LONGRIGG. *Greek Rational Medicine,* págs. 174-175, 191-199 y 207-211.

después seguir la sangre, o bien que no sigue en absoluto sangre, como tampoco sale en los ventrículos del cerebro.

300 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* I 6, 3; pág. 78, 24-26 DE LACY

Erasístrato dice que este ventrículo *(sc.* el izquierdo) está lleno de hálito vital, Crisipo de hálito psíquico *(pneûma psychikón)*[606].

301 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* I 6, 12-13, pág. 80, 18-24 DE LACY

Aquí es donde yo criticaría especialmente a Crisipo, porque, si bien quiere que el hálito de la parte que rige el alma sea puro y sin mezcla, lo ubica contra toda conveniencia en el corazón. Pero a Crisipo podría aceptársele con reserva, puesto que declara que el corazón no le brinda el conocimiento de que sea el principio de los nervios, ni de ninguna otra cuestión relativa a este problema: reconoce, pues, su inexperiencia en anatomía[607].

302 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* I 7, 1, pág. 82, 11-13 DE LACY

Pero puesto que estoy ya empeñado en indagar todos los puntos de vista, me gustaría discutir brevemente con Praxá-

---

606 Fr. 203 GAROFALO. Erasístrato, discípulo de Crisipo de Cnido y contemporáneo de nuestro Crisipo, mantenía la distinción de Praxágoras entre venas y arterias, y distinguía entre el *pneúma* vital *(zōtikón),* centrado en el ventrículo izquierdo, y el psíquico, centrado en la cabeza. El sentido de «psíquico» en Crisipo no es diferenciarlo de otro tipo de *pneûma* en el ser vivo, sino de otros modos de configuración del *pneûma.* Conforme al modelo de Erasístrato, la sangre brotaría en el ventrículo izquierdo punzado debido al vacío que provocaría la salida previa del *pneûma* vital.

607 Cf., más adelante, otra alusión a la inexperiencia anatómica de Crisipo en I 10, 2-3, pág. 96, 17-18 DE LACY.

goras, sobre todo porque Crisipo hace mención de este hombre, enfrentándolo a quienes piensan que el comienzo de los nervios está en la cabeza[608].

303 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 5, 64-73; págs. 140, 24-142, 7 De Lacy [609]

64 Así pues, es evidente que esto hizo errar primero y sobre todo a Zenón, y después de él a los demás estoicos, y no en menor medida a Crisipo, por lo menos en lo que toca al pasaje citado. Pero en otro pasaje escrito no mucho después se
65 vio obligado a reconocer la verdad. Y digo que se vio obligado, porque cuando se disponía a refutar otro argumento por no ser verdadero y se percató de que la forma de refutarlos se le aplicaba a él mismo igualmente, no dudó en cambiar su propia posición junto con la de sus contrarios. Pero no debería escribir o bien eso o bien aquello, o bien no ha-
66 cerlo tan cerca uno de otro. Pues si este razonamiento posterior es verdadero, aquél no lo es, y si aquél es correcto, éste
67 es falaz. Pero nosotros, que nos hemos ejercitado en los métodos científicos, podemos identificar y distinguir los razo-

[608] Praxágoras distinguió entre las venas, en las que hay sangre, y arterias, por las que circula *pneúma* y cuyas terminaciones se van atenuando hasta constituir los *neúra,* por los que el *pneúma* se difunde por el cuerpo y dan cuenta del movimiento voluntario (fr. 58 Steckerl). Es, pues, un modelo especialmente apropiado a su idea cardiocéntrica. Conviene recordar que para Praxágoras, como para Aristóteles, el término *neúra* todavía no designa estrictamente lo que nuestra palabra 'nervios', sino que se refiere también a tendones y ligamentos, cf. fr. 201 de *Sobre las pasiones* y nota.

[609] Reacciona, además, Crisipo al descubrimiento por parte de Herófilo, discípulo de Praxágoras, del sistema nervioso vinculado al centro cerebral e independiente del vascular, cf. F. Solmsem, «Greek philosophy and the discovery of the nerves», *Mus. Helv.* 18 (1961), págs. 192 y 195.

namientos falsos, mientras que para los no avezados no es poca cosa escoger entre ellos.

Citaré el pasaje mismo en el que Crisipo muestra que no 68
es conclusivo el argumento anteriormente citado. Es de este 69
modo: «Pero, como dije, más ventajoso les resulta en todas
las cuestiones si se les concede que, conforme avanzan (*sc.*
los nervios), el principio viene de la cabeza a las partes
mencionadas. Investiguemos. Por ejemplo, así como po- 70
drían decir que la voz viene del pecho a través de la tráquea,
aun teniendo un cierto inicio que viene de la cabeza, de ma-
nera semejante puede decirse que, aun estando la parte di-
rectora en el corazón, el principio del movimiento viene de
la cabeza». Lo que Crisipo quiere decir en este pasaje es 71
como sigue: incluso si se concede que la cabeza es el co-
mienzo de los nervios, no se concederá en absoluto que
también la parte directora está en ella, pues lo que aquéllos 72
pueden decir sobre el proferirse la voz desde el pecho a tra-
vés de la traquea, mientras la cabeza envía a las partes el
principio de la actividad, también podemos decirlo de mane-
ra semejante de nuestros nervios que, si bien principian en
la cabeza, tienen su actividad del corazón. De modo que la 73
posibilidad de que la voz se profiera desde el pecho a través
de la tráquea, pero que sea la cabeza la que proporciona a
las partes el principio del movimiento, lo ha reconocido el
propio Crisipo.

304 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 5, 94-97, págs. 146, 34-148, 6 De Lacy

Tal vez podría intentar decir más cosas sobre el defecto 94
del argumento de Crisipo, si Crisipo mismo no se hubiera
percatado de su absurdo ni hubiera dejado él mismo escrito
el método de su refutación a lo largo del pasaje que hace
poco hemos expuesto, al decir que cabe que el discurso sea

enviado desde las partes de la zona del pecho, mientras la cabeza es la que envía el principio del movimiento, igual que también los nervios, aunque tienen todos su nacimiento
95 de la cabeza, toman su potencia del corazón. Pues bien, esto está bien dicho por parte de Crisipo y por eso precisamente se le podría reprochar más todavía que, tras haber visto con claridad la verdad, no hace, sin embargo, uso de ella; pero los argumentos que aporta a partir de la posición y, entre ellos, cuantos en su favor aportan los poetas, la mayoría de los hombres, la etimología u otra cosa de ese género no son
96 correctos. Mejor hubiera sido que se atuviera a las premisas aportadas según el método demostrativo y hacer el examen y juzgar por medio de los sentidos. Pero él, al decir la verdad no como quien se atiene a la ciencia, sino al azar, se ha apartado de la investigación de ella y presenta a los poetas como testigos a su favor.

305 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* II 7, 3; pág. 152, 13-17 DE LACY

Le reprocho igualmente *(sc.* a Crisipo) que fuera capaz de decir en el mismo libro sobre el alma cosas contrarias y no muy separadas una de otra, cuando escribe primero que el argumento de Zenón es demostrativo y más adelante muestra su refutación.

306 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 5, 36-44, pág. 208, 2-31 DE LACY[610]

A continuación explica el término 'sin corazón' *(akárdios)* sobre el que ya he hablado más arriba, pero sobre el que ahora añadiré tan sólo lo justo, tomando del propio tex-

[610] Estos fragmentos señalan un progreso importante en el modo de articular la argumentos a partir de las pasiones, analizadas en *a)* una reac-

to de Crisipo el testimonio en favor de lo que dije anterior-
mente. Es así: «Según esto, se llama a algunas personas 'de 37
buen corazón' *(eukárdioi),* igual que 'de buen ánimo' *(eúp-
sychoi),* y de los que se preocupan por alguien, que 'les due-
le el corazón', en la idea de que es en el corazón donde se
da el dolor de la pena». Pues en este mismo pasaje Crisipo 38
nos da prueba de que jamás ningún particular consideró que
la parte racional está en el corazón, ni 'sin corazón' *(akár-
dios)* significa «inanimado» *(ápsychos),* como cree Crisipo,
sino que significa para la gente 'sin arrojo'[611]. Del mismo 39

---

ción física (temblor, palidez,...), *b)* una sensación (dolor, punzadas, ...) y *c)* la pasión misma (miedo, pena, ...), cf. Tieleman, *Galen & Chrysippus,* págs. 250-263, quien señala la importancia del pasaje de Ps. Plut., *De lib. et aegr.* 6 (fr. 154 E.-K.), donde aparece una distinción entre *a)* y *c)* atribuida a Posidonio, atribución que no parece del todo rigurosa. De nuevo la ubicación no parece del todo adecuada.

[611] Que el adjetivo *akárdios* significa «cobarde» y «sin arrojo» sólo lo encontramos, además de en este pasaje, en Gal., *Sobre la localización de las enfermedades* VII, pág. 160 K.. Un testimonio interesante por ser contemporáneo de Crisipo es el del poeta Cércidas de Megalópolis, *Meliambos* V 2 Lopez Cruces, en un contexto que se ha puesto en relación precisamente con la teoría de las pasiones de Crisipo; cf. E. Livrea (ed. y com.), *Studi Cercidei (P. Oxy. 1082),* Bonn, 1986, págs. 129-130. El sentido puede deducirse de la correlación con *eúpsychos* y *eukárdios* («valiente» «animoso»), términos ambos que se testimonian por primera vez en tragedia con ese sentido. Respecto de *eukárdios* en Sóf., *Ayante* 362 (describiendo a Ayante) y *Filoct.* 534 (el héroe describe así su entereza), y Euríp., *Héc.* 578; cf., además, la forma adverbial en Euríp., *Troy.* 548 e *Ifig. en Ául.* 1549 (en ambos casos describe la entereza de Ifigenia). *Akárdios,* sin embargo, sólo podemos documentarlo en época anterior a Crisipo en Teofrasto, *Hist. de las Plantas* III 12 1, con el sentido de literal de «falto de médula»; posteriormente su sentido más frecuente es el más literal de «falto de corazón», dicho, por ejemplo de una víctima sacrificial, cf. Plut., *César* 63, 4, lo cual está más cerca del significado que al parecer le daba Crisipo, como sinónimo de «inanimado» *(ápsychos),* que puede tener también también el sentido figurado de «sin arrojo», cf. Esquilo, *Siete* 192. Más abajo, fr. 309, puede constatarse en Crisipo el sen-

modo llaman al apenarse 'doler el corazón', como testimonia el propio Crisipo en el pasaje que acabamos de escribir, en el que dice: «... en la idea de que es en el corazón donde
40 se da el dolor de la pena». Y así en todos sus argumentos a Crisipo se le escapa que está apoyando que las pasiones del alma están en la parte por debajo de la cabeza, no la parte racional, la que recibe la ciencia o la que se empeña en la verdad.

41 Igualmente, cuando dice al final que «En suma, como dije al principio, muestran perfectamente los miedos y las penas que tienen lugar en esa parte», aporta pruebas en fa-
42 vor del argumento de Platón. Igualmente, en lo que sigue no se da cuenta de que sostiene que la parte irascible está insta-
43 lada en el corazón: «La palpitación del corazón es manifiesta en los momentos de miedo, así como la concentración de toda el alma en esa parte; cosas de este género no tienen lugar como mero efecto subsiguiente, como corresponde a partes que por naturaleza se compadecen unas con otras, igual que las personas se derrumban sobre sí mismas replegándose sobre esa parte, en su calidad de directora, en el
44 ⟨corazón⟩, como la parte que la guarda. También las afecciones relacionadas con la pena tienen ahí su lugar, sin que ningún otro se compadezca ni se conduela. Si se dan intensos dolores en esta zona, ningún otro sitio manifiesta estas afecciones, pero sí el corazón»[612].

---

tido de «falto de cordura» «insensato» para *akárdios*, que encontramos atestiguado sobre todo en el griego bíblico, cf. *Jeremías* V 20, *Proverbios*, X 13 y XVII 16, *Sirácides* VI 20.

612 Galeno afirma a continuación que es opinión compartida por los estoicos, entre los que enumera, junto con Crisipo, a Cleantes y a Zenón, cf. *SVF* I 572.

307 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 7 1-4; pág. 212, 6-18 DE LACY

Crisipo en las palabras que siguen a los pasajes recién
citados asume sin más que ambas potencias tienen su prin-
cipio en la misma parte sin adjuntar demostración, persua-
sión o probabilidad alguna, como se podrá ver a partir de
sus propias palabras, que son de este tenor: «Al absurdo, por 2
tanto, les llevará el argumento que siga esa línea, tanto si
niegan que la pena, la ansiedad y ⟨el sufrimiento⟩ son dolo-
res, como si afirman que son dolores que se dan en otro lu-
gar que no sea la parte directora. Lo mismo diremos de la 3
alegría y el arrojo, cuyo surgimiento en el corazón es mani-
fiesto. Del modo, en efecto, en que cuando nos duele un pie 4
o la cabeza, es en ese lugar donde se da el sufrimiento, así
nos percatamos también en nuestro interior de que el dolor
de la pena se da en el pecho, dado que no es cierto ni que la
pena no sea un dolor ni que se dé en otro lugar que no sea la
parte directora».

308 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 7, 20-22, págs. 216, 6-16 DE LACY

Puesto que he decidido hacer mención en el presente li- 20
bro de todas las doctrinas que Crisipo propuso en su libro
primero de *Sobre el alma* acerca de la parte directora, sería
ya ocasión de unir a lo dicho lo que queda. En efecto, a con- 21
tinuación del pasaje mencionado de Crisipo hay lo que si-
gue: «Es la tendencia según la cual se dicen también las ex-
presiones que siguen: 'Te he tocado el corazón' como si
fuera el alma; y 'Te toco el corazón', no como si alguien en-
trara en nosotros, como cuando se habla del cerebro, las
entrañas o el hígado. Las expresiones aquellas me parece 22
que se dicen como si alguien dijera 'Toco tus partes interio-
res', porque el daño ha llegado tan hondo. Tomamos el co-

razón como el alma. Y de estas cosas la evidencia es mayor para los que prestan mayor atención».

309 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 4, 1-14, pág. 192, 7-9-194, 30 DE LACY

Y en efecto, cuando Crisipo dice que por esto se llama a ciertas personas «sin corazón» *(akárdios),* porque todos los hombres están convencidos de que la parte directora del alma está contenida en el corazón, es digno de admirar este hombre que no es capaz de seguir el decir común para darse cuenta de que la gente no llama «sin corazón» a ningún estúpido o tonto, sino que, cuando los quieren ridiculizar, dicen de ellos que no tienen cerebro, mientras que es a los pu-
2 silánimes y miedosos a quienes llaman «sin corazón»[613]. Así queda refutada la opinión de Crisipo por obra de aquellos mismos a quienes convoca como testigos, quienes entienden que la parte racional está en el cerebro, y la irascible en el
3 corazón. Pero, ¡por Zeus! que es de admirar el modo en que explica este término de 'sin corazón' según el sentido que le da la mayoría de la gente y le une además el término de 'sin
4 entrañas' *(ásplanchnos)*[614]. El pasaje es como sigue: «Equiparan con las mencionadas algunas de las expresiones corrientes del mismo género, tales como 'sin entrañas', en vir-

[613] Cf., *supra,* fr. 306 y nota 611.

[614] El primer testimonio de este adjetivo se encuentra en SÓFOCLES, *Ayante* 472, por el que el héroe describe un comportamiento impropio de su natural, que le impide apegarse demasiado a una vida indigna; cf. ESQUILO, *Siete contra Tebas* 237 *(kakósplanchnos).* Con el sentido de «despiadado», que es el primero que sugiere el español, es frecuente en griego patrístico y el primer testimonio de este sentido está en las traducciones de las biblia, *Jueces* 41, 3 (Áquila y Teódoto), donde aparece el verbo *asplanchnéō*, y es frecuente en la literatura griega cristiana; cf., además, HESIQUIO, *s.v. anēleôs* (α 5051) LATTE. El término tiene también el sentido biológico de «que carece de órganos internos», cf. ARISTÓT., fr. 357 ROSE.

tud de las cuales decimos que ciertas personas tienen o no
tienen cerebro, suponiendo de este modo que nosotros de-
cimos también de ciertas personas que no tienen corazón o
que lo tienen conforme a lo que dijimos antes, tal vez
porque se considera que la gente es 'sin entrañas' porque no
tienen en su interior nada que se conduela ante la adversi-
dad. Sin embargo, por lo general se habla de esas personas
en tal sentido tomando el corazón como referencia, mientras
que el cerebro se toma en el mismo sentido bien por ser un
órgano semejante, bien por el hecho de que tiene también
cierto poder propio parecido al de las entrañas». Éste es el 5
pasaje. Uno tiene que leerlo hasta tres y cuatro veces con
mucha tranquilidad y prestando puntual atención a lo que
dice. Sólo así, creo, te persuadirás de que se le aplica el re-
frán aquel de «Toma nada y guárdalo bien»[615]. Yo, por mi 6
parte, tras haber leído en muchas ocasiones y en muchos li-
bros pasajes en los que los nombres y los verbos se unen sin
sentido alguno, en ningún sitio lo he visto tan distintamente
como en el pasaje que ahora acabamos de escribir. Es un 7
acertijo el argumento de Crisipo, trabado con una extraordi-
naria oscuridad y brevedad inoportuna. Ciertamente, la bre-
vedad no la ha practicado en uno solo de sus libros, sino que
es tan prolijo que con frecuencia en el conjunto de un libro
revuelve arriba y abajo los argumentos sobre los mismos
temas en las más variadas maneras. Pero el defecto de la os- 8
curidad es inveterado en él, pues sigue a su deficiencia para
expresarse. De hecho, a mí me parece que él mismo se da
cuenta de ello, y por eso no duda en prolongar por extenso
sus argumentos tres y hasta cuatro veces sobre los mismos
temas. Pero lo de la brevedad es inusitado en él y es raro 9
que le suceda, generalmente en los casos en los que se da

[615] Cf. Erasmo, *Adagios* IV 7, 24.

cuenta del error ineluctable de sus propias doctrinas, pues
quiere, creo yo, pasar de largo el tema rápidamente, porque
10 de otro modo tendría que soportar la refutación. Y me pare-
ce que, así como en los otros argumentos lucha por expre-
sarse con claridad, del mismo modo en aquellos en los que
puede ser refutado, lo hace porque la falta de claridad junto
con la brevedad mantenga oculto el argumento, evidente-
mente para dar, de este modo, la impresión de haberse de-
fendido de la objeción sin haberla pasado de largo comple-
tamente, y que nosotros no tengamos nada que decir, pues
nada en absoluto hemos entendido.

11 En el pasaje que acabamos de citar, en el que explica
como dice la gente lo de «sin entrañas» y lo de no tener ce-
rebro, me parece a mí que de entrada quiere mostrar lo si-
guiente: algunos usan la expresión «sin entrañas» con igual
sentido que «sin corazón» *(akárdios),* puesto que el corazón
es una entraña, y no tener cerebro dicen que tiene igual sen-
tido que «sin entrañas», puesto que éste es una entraña y la
12 soberana. Sin embargo, no todos los estoicos se adhieren a
esta explicación, sino que afirman que se dice otra cosa,
aunque no lo ponen de manifiesto, evidentemente por ser
alguna doctrina esotérica, y nos acusan de precipitarnos en
nuestra contestación antes de entender lo que se dice. Y los
que van más allá en su crítica nos llaman ignorantes y pen-
dencieros, y dicen que no revelarán lo que se dice a gente
13 sin formación. Ciertamente, el resto, incluso contra nuestra
voluntad, nos lo explican por extenso, pero cuando, como he
dicho, se llega a un punto de este tipo que no da pie a la
charlatanería, los que escriben los libros lo dejan de lado
con toda prisa y falta de claridad al mismo tiempo, mientras
que los que interpretan las obras de aquéllos prefieren dar
impresión de malevolencia al público haciendo ver que no
quieren enseñarnos, que reconocer que están vencidos.

Pero dejemos ya a un lado a los sin entrañas y los sin ce- 14
rebro, para no apenar más a Crisipo y los suyos, quienes resultan claramente inculpados por los mismos testigos que ellos invocan.

310 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 7, 24-45, págs. 216, 22-220, 27 De Lacy

Después del pasaje que acabamos de citar[616], sigue otro 24
en el que explica el sentido de los «sin entrañas» y los que
no tienen cerebro, sobre el cual ya se ha dicho suficiente-
mente antes[617]. Y escribe a continuación el siguiente pasaje: 25
«Y a mí me parece que es fundamentalmente según una ten-
dencia de este género que quienes se dejan arrastrar en su
afán excesivo de venganza contra alguien tienen el impulso
de arrancárselo (*sc.* el corazón), tendencia por la cual tam-
bién nos dejamos arrastrar cuando apuntamos al resto de las
vísceras con un impulso del mismo género». No sé cómo 26
aquí Crisipo de nuevo ignora que está apoyando una idea
diferente de la que propone. Pues los que lanzan amenazas a
otros, como, a veces, que van a sacarles los ojos, o a rom-
perles la cabeza, o a partirles las piernas, a veces dicen, in-
cluso, que van a sacarles el corazón con el mismo sentido
que matar. Pero, ¿qué valor tiene esto para el asunto presen- 27
te? A veces las gentes se lanzan amenazas de cortar la nariz
o las orejas, y muchas veces de destrozarse unos a otro, y en
el poeta hay una mujer que en su súplica dice lo siguiente:

Ojalá agarrara por la mitad su hígado
para devorarlo[618].

[616] Fr. 308.
[617] Fr. 309.
[618] *Il.* XXIV 212-213.

28 ¿Por qué no podríamos tomar también el hígado por el
principio de la vida, querido Crisipo, cuando tenemos a Ho-
mero de testigo, un poeta tan grande, en el que muy justo se-
29 ría tener mayor confianza que a particulares? Éste, al me-
nos, entre otros pasajes escribió además los siguientes sobre
el hígado:

Y después vi a Ticio el hijo de la famosa Gea
que yacía en el llano, nueve pletros ocupaba su cuerpo,
y dos buitres a cada lado apostados desgarraban su hígado
y hundían en él su pico y él no se defendía con sus brazos,
porque intentó seducir a Leto la ilustre esposa de Zeus
cuando marchaba a Pito, por el fértil valle de Pánopes[619].

30 En estos versos el poeta muestra claramente que la parte
desiderativa del alma está en el hígado. Dice, en efecto, que
Ticio deseó violentar a Leto y por eso los buitres devoran su
hígado, porque es en él sobre todo donde se castiga el prin-
31 cipio de la falta. Aquí alabo a Crisipo al callar consciente-
32 mente los versos que hacen caer su doctrina. Pero en los ca-
sos en los que no consigue nada *(sc.* citando a los poetas), o
llama a quienes habrán de prestar testimonio contra él mis-
mo, entonces creo que no alcanza a ver las cosas que se si-
guen y las que se contradicen, como ocurre de nuevo a
continuación de las citas anteriores cuando dice: «Las afec-
ciones de los que se encolerizan se dan manifiestamente en
la región del pecho, así como las de los enamorados, de mo-
33 do que también el deseo se da en esa zona». A cada uno de
estos pasajes habría que contestar: «¿Qué tiene que ver, Cri-
sipo, esto con la parte racional, que es sobre lo que indaga-

[619] *Od.* XI 576-581.

mos?» Pues la discusión no versa sobre los que se irritan o
sienten deseos, si es en el pecho y la zona del pecho donde
se agitan las pasiones de los que están en tal disposición, si-
no que la cuestión es si es ahí donde se encuentra la parte
racional. Y a continuación escribe: «Nos presentan lo dicho
puntualmente, como dije, los ejercicios que hacemos perso-
nalmente, tanto de discursos como de actividades de ese ti-
po. Pues es del todo razonable que ahí donde todo eso se
realiza tenga lugar tanto el despliegue del discurso, como el
que nosotros hablemos, y que pensemos ahí». Verdad es es- 35
to que escribes, Crisipo, aquello por lo que nos ejercitamos
en nosotros mismos y revisamos algo pensando en silencio
es la parte racional. Pero tendrías que demostrar si es el ce- 36
rebro o el corazón lo que piensa, que es lo que indagábamos
desde un principio, y no tomar la primera premisa reconoci-
da por todos y pensar que a partir de ella estás en mejor po-
sición para la resolución de las cuestiones que se indagan.
No hay nadie que no reconozca que con lo que reflexiona- 37
mos y hablamos es la parte racional del alma. Pero no es eso 38
lo que indagábamos, sino si es el corazón esa parte, cosa
que no has demostrado, como no sea que digas ahora que
algunos perciben que piensan con el corazón. Pero al co- 39
mienzo de toda tu argumentación decías literalmente lo si-
guiente: «De tal modo parece rehuirnos la localización al no
haber ni percepción evidente, como sí la hay en los demás
casos, ni indicios por los que ésta pudiera concluirse. En
efecto, la disputa no habría llegado a tal punto entre médi-
cos y filósofos». Tras haber dicho esto Crisipo, si a su vez 40
en el mismo libro llegara a decir que percibimos que los ra-
zonamientos tienen lugar en el corazón, parecería que se ha
olvidado de sí mismo y se ha equivocado en las cosas más
evidentes. Pero no es hombre de ese talante, así que no po- 41
dría decir que alguien reconoce por la percepción que cada

una de esas cosas sucede en el corazón. Pero entonces, si no
es por percepción sino por demostración, con gusto la escu-
charíamos. Peor a mí me parece que también aquí hará uso
42 del argumento de la voz. Signo de ello es lo que añade:
«Hay que hablar desde el pensamiento y hablar en uno mis-
mo y pensar y desplegar la voz en nosotros mismos y profe-
43 rirla». Tras tomar algo reconocido, como es que pertenece a
la misma parte el hablar y el hablar para uno mismo, y tras
añadir como premisa auxiliar que es labor del corazón el
hablar, concluye a partir de ambas premisas que en el cora-
44 zón se da lo de hablar para sí mismo. Pero nosotros en el li-
bro anterior demostramos que era defectuoso el argumento
presentado por Zenón acerca de que la voz es despedida del
corazón, de modo que ahora el argumento planteado por
Crisipo queda eliminado junto con el de aquél.

45 Consideremos ahora lo que sigue: «De acuerdo con esto
también los gemidos son despedidos de ese lugar». También
46 los gemidos, Crisipo, y las voces diremos que son despedi-
das del pecho y del pulmón, pero no del corazón, como tam-
poco las palabras. Esto ya lo hemos demostrado en cada uno
de sus puntos en otros libros, no de manera simple ni, como
tú ahora, sin añadir demostración alguna.

311 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 7, 48-55 (129) pág. 315 DE LACY

A continuación de esto escribe una multitud de versos
épicos que en su mayor parte lo contradicen, como ya mos-
48 tré anteriormente. Lo que hay entre verso y verso es breví-
simo, pero también contiene contradicciones de Crisipo con-
sigo mismo, como mostraré en el próximo libro, en el que
49 he decidido tratar las afecciones del alma. Por de pronto,
mencionaré tan sólo los pasajes que son así: «El poeta abun-
da en estos temas a lo largo de muchos versos, y hace paten-

te que la parte racional y la irascible están localizadas en
este lugar, concentrándolas en ese sitio, tal como debe ha-
cerse». En efecto, con toda evidencia admite aquí que la 50
parte desiderativa y la irascible son algo diferente de la ra-
cional, y que están ubicadas en el corazón, lo cual es doctri-
na de Aristóteles, no de los estoicos[620]. A lo largo de lo que 51
sigue, tras citar primero los versos en los que el poeta mues-
tra que la parte racional está en el corazón, añade a conti-
nuación: «Que también está ahí la parte desiderativa lo ma-
nifiesta a través de estos versos:

Pues nunca tan grande deseo de diosa o mujer
me inundó el pecho y doblegó mi corazón[621].

y a continuación: «Y que la parte irascible viene a estar ahí 52
lo manifiestan los siguientes versos que son más numerosos:

A Hera la ira no le cabía en el pecho y dijo[622],

y

y la ira, que empuja a irritarse al más sensato[623].

En todos estos pasajes reconoce Crisipo que se trata de 53
ciertas potencias del alma, la irascible y la desiderativa, di-

---

[620] Puede ser una referencia a *Sobre el alma* I 6, donde ARISTÓTELES cuestiona la posibilidad de que el alma tenga partes de diferente clase, pero este modo de hablar aparece en otras obras, cf. *Sobre los sensibles* 1. Sobre la ubicación de las facultades del alma en el corazón, cf. *Part. anim.* II 1, 647a

[621] *Il.* XIV 315-316, una escena que pudo ser objeto de interpretación alegórica por parte de Crisipo, cf. test. 1, § 187 y notas 39-41.

[622] *Il.* IV 24.

[623] *Il.* XVIII 108.

ferentes de la racional. Pero sobre estas cosas, como dije,
54 hablaré en el cuarto libro. No obstante, aquí repasaré sumariamente el resto de los contenidos del libro de Crisipo y
55 terminaré el libro en curso. Tras la tirada de versos, Crisipo discurre sobre el principio de la voz, la razón y los nervios, así como cuanto está unido a éstos, asuntos que eran los únicos del libro que convenían a un varón filósofo. Revisamos ya estas teorías en el libro precedente, dejando a un lado toda la charla inútil.

312 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 1, 5-10, págs. 234, 22-236, 15 De Lacy

5 Pues bien, si Crisipo hubiera escrito lo mismo sobre los mismos temas y no se contradijera a sí mismo en la mayoría de las doctrinas al tomar las dos posiciones tampoco, sería largo el argumento de mi contestación. Pero, puesto que en cada caso encontramos que ha escrito cosas diferentes sobre el mismo tema, no nos resulta fácil ni refutar la opinión de
6 este hombre ni mostrar en qué punto falla. Por ejemplo, tras hablar en el libro primero *Sobre el alma* acerca de las potencias que nos gobiernan del mismo modo en que entendía Platón que la parte racional está asignada a la cabeza, la irascible, al corazón y la desiderativa a la zona del ombligo, a continuación intenta concentrar las tres partes en una so-
7 la[624]. Los pasajes son de este modo: «El poeta abunda en estos temas a lo largo de muchos versos, y hace patente que la parte racional y la irascible están localizadas en este lugar, y les une además la parte desiderativa, tal como ha de hacer-
8 se». Y a continuación añade «Que la parte racional está ahí es manifiesto por estos versos:

[624] *Ti.* 69a-70b.

Otra cosa en mi pecho dice mi mente y mi digna inteligencia
pero no podía convencer a mi corazón en mi pecho[625].

A continuación aduce versos épicos y dice después: «Que 9
también está ahí la parte desiderativa lo manifiesta a través de estos versos:

Pues nunca tan grande deseo de diosa o mujer
me inundó el pecho y doblegó mi corazón[626].

Y poco después de nuevo: «Y que la parte irascible viene a 10
estar ahí lo manifiestan los siguientes versos que son más numerosos:

A Hera la ira no le cupo en el pecho, sino que dijo[627]

y además:

y la ira que empuja a irritarse al más sensato:
más dulce que la miel que sus gotas destila
y se eleva como el humo en el pecho de los hombres»[628].

313 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 2, 10-3, 2, págs. 178, 1-182, 20 DE LACY

Mejor hubiera sido, creo yo, que del modo en que Platón 10
se ocupó de demostrar sus doctrinas, también Crisipo se hubiera ocupado de demostrar la de Zenón, y no aducir una multitud de versos selectos de todos los poetas para demostrar que la cólera, la ira, el miedo, la cobardía, la audacia, la animosidad y la firmeza así como todas las demás, son acti-

[625] *Od.* VII 258.
[626] *Il.* XIV 315-316.
[627] *Il.* IV 24.
[628] *Il.* XVIII 108-110.

11 vidades las unas y las otras, pasiones del corazón. Pues, ¿de qué le sirven estos versos de Homero que ha reunido?

El corazón le ladraba dentro[629]

y

Golpeándose el pecho hablo así a su corazón:
Sufre corazón ahora, que ya cosas más perras sufriste[630]

y

De este modo Agamenón grandes suspiros daba en su pecho
desde el fondo del corazón, pues temía por las naves de los
[aqueos[631],

y

El corazón se me inflama de ira[632],

y

A Hera la ira no le cupo en el pecho, sino que dijo[633],

y

Mas guarda para más adelante en su pecho la venganza
para poder cumplirla[634].

[629] *Od.* XX 13.
[630] *Od.* XX 17-18.
[631] *Il.* X 9-10; XI 433; 557.
[632] *Il.* XI 646.
[633] *Il.* IV 24.
[634] *Il.* I 82-83.

Pues en todos estos versos no es la racional, sino la iras- 12
cible lo que se evidencia contenido en el corazón, igual, creo yo, que en los siguientes:

La ira, que empuja a irritarse al más sensato:
más dulce que la miel que sus gotas destila
y se eleva como el humo en el pecho de los hombres[635],

y

En el corazón para buscar siempre guerras y batallas[636],

y también, además de ésos, 13

Y puso en su pecho el arrojo de una mosca[637],

y

Se hundió la pena en el pecho de Odiseo el de Laertes[638],

y

Arrojó en su pecho el ímpetu de sus ancestros[639],

y

Mas Aquiles
tiene en su pecho temible ánimo orgulloso[640],

y

[635] *Il.* XVIII 108-110.
[636] *Il.* II 452; 9,12.
[637] *Il.* XVII 550.
[638] *Od.* XX 286.
[639] *Il.* V 125.
[640] *Il.* IX 628-629.

En ti, inacabable y malvada
pusieron los dioses la ira por causa de la muchacha[641],

y

Así a Eneas se le alegró el ánimo en el pecho[642],

y

Prendió en su pecho la fuerza del muy potente Zeus
para conocer[643],

14 y también, además de ésos,

Y a mí en mí pecho el ánimo
más me empuja a trabar guerras y combates[644],

y

La agitó y añadió un enorme grito, y el ánimo de aquellos
atrajo en sus pechos a pensar cada uno la fuga[645],

y

Néstor empuja el corazón y el ánimo varonil[646],

y

Cuyo corazón es benévolo y varonil el ánimo[647],

---

641 *Il.* IX 636-637.
642 *Il.* XIII 494.
643 Fr. XII, pág. 149 Allen.
644 *Il.* XIII 73-74.
645 *Il.*XV 321-322.
646 *Il.* X 220.
647 *Il.* X 244.

y

Oh, anciano, ojalá como el ánimo en el pecho tuyo
así tus rodillas siguieran[648],

y 15

Sabes cuál es el ánimo en el pecho de una mujer[649],

y

Tu corazón
tenlo firme en tu pecho, por más que mal yo sufra[650],

y

Así dijo, y en sus pechos el ánimo se iba alzando[651],

y

Telémaco hizo crecer en su corazón gran pena[652],

y

Así dijo y reconvino a su corazón
y se mantuvo su corazón en obediencia[653],

Todos estos versos, y todavía otros mil además, que Cri- 16
sipo cita, dicen que la parte irascible está en el corazón. Pero si yo intentara transcribir todo llenaría el libro como Cri-

---

[648] *Il.* IV 313-314.
[649] *Od.* XV 20.
[650] *Od.* XVI 274-275.
[651] *Il.* II 142.
[652] *Od.* XVII 489.
[653] *Od.*XX 22-23.

17 sipo lo llenó. Y esto es suficiente respecto a los de Homero; en cuanto a los que toma de Hesíodo, que son también multitud, me bastará citar dos o tres a modo de ejemplo:

La ira crecía en su pecho[654],

y

Con tal ira dolorosa en el pecho[655],

y

En el pecho de todos crecía varonil ánimo[656].

18 En estas citas yo estoy sorprendido de la magnanimidad de Crisipo. Pues un hombre que ha leído tal número de poetas y que sabe que éstos dan testimonio de todo género de doctrinas en uno u otro pasaje de sus versos, como mostró Plutarco en sus *Estudios homéricos*[657], de ellos debería seleccionar aquellos que confirman la doctrina que él apoya y dejar a un lado los que la contradicen y todos los que sostie-
19 nen lo contrario. Pero él los cita todos por igual uno tras otro. Pues tendrían que haber sido desechados por él aquellos versos, y haber reunido aquéllos por los que un determinado poeta muestra que la mente, la inteligencia, el pensamiento y el cálculo están contenidos en el corazón, como son las siguientes,

Entonces Zeus arrebató a Atamante la cordura del pecho[658],

[654] HES., fr. 317 MERK.-WEST.
[655] HES., fr. 318 MERK.-WEST.
[656] *Teog.* 641.
[657] Fr. 125 SANDBACH.
[658] HES., *Frag. dub.* 69 MERKELBACH-WEST.

y

Has conocido Enosigeo el propósito en mi pecho[659],

y

Siempre la misma idea hay en tu pecho[660],

y

No es esa idea la que hay en mi pecho[661].

Pues así como hay en los poetas gran cantidad de versos del 20
primer género, por medio de los cuales se hace ver que en el pecho están las afecciones del corazón, así también no es poco el otro género de versos, con los que quien quiera podrá demostrar que la parte racional está en el corazón, por lo que a los poetas concierne.

Ésos eran los únicos versos que Crisipo debía seleccio- 3
nar, si es que tenía decidido dirimir la disputa por medio de
los testigos. Escribir mayor número de aquéllos y menor 2
de éstos le convendría a quien expusiera la verdad de su indagación (porque, en realidad, aquéllos son más), pero para el que pretende sostener aquello en lo que Crisipo se empeña sería una contradicción, sobre todo aquéllos en los que claramente hace (*sc.* el poeta) que la razón haga reproches a la pasión, como son los siguientes:

Golpeándose el pecho habló así a su corazón:
Sufre corazón ahora, que ya cosas más perras sufriste[662].

---

659 *Il.* XX 20.

660 *Od.* XIII 330.

661 *Od.* XVII 403.

662 *Od.* XX 17-18. Galeno desarrolla en los párrafos siguientes (§§ 3-12) una amplia exégesis de este episodio de la *Odisea* que demuestra la

314 GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 3, 13-27; págs. 188, 15-190, 35 DE LACY

13 Esos versos los ha mencionado con toda oportunidad,
creo, Platón en el libro cuarto de la *República*[663], y con toda
inoportunidad Crisipo, y todavía más aquellos que Eurípides
pone en boca de Medea, cuando también en el alma de ella
14 se enfrentaba la razón a la ira. Pues sabía que iba a cometer
una acción impía y terrible cuando planeó el degüello de sus
hijos, y por ello dudaba y postergaba, y no emprendía la ac-
15 ción de una vez. Pero la ira, de nuevo, la vencía, como un
caballo desobediente vence al auriga, y la arrastraba contra
sus hijos a la fuerza y después, de nuevo, la razón la conte-
nía y la apartaba; después, otra vez la ira, después, otra vez
la razón. De modo que, tras ser llevada arriba y abajo repe-
tidas veces por ambas fuerzas, cuando acaba por ceder a la
ira, Eurípides le hace decir:

Y entiendo qué males estoy por cometer,
pero la ira es dueña de mis pensamientos[664].

17 Entiende, entonces, la magnitud de los males que está a
punto de cometer enseñada por la razón, pero dice que es
más fuerte la ira y por esta razón se ve forzada por ella a la
acción, de manera opuesta a Odiseo, quien por medio de
18 la razón contiene la ira. Eurípides puso a Medea como
ejemplo de caracteres bárbaros e ineducados, en quienes es
la ira superior a la razón: mas es propio de gentes griegas y
educadas, tal como, a su vez, representó el poeta a Odiseo,

---

corrección del modelo platónico que él propone a partir de los modelos de caballo y el auriga que también utilizará en el fr. siguiente para su interpretación del famoso pasaje de la *Medea;* cf. fr. 201 de *Sobre las pasiones.*

[663] PLATÓN, *Rep.* IV 441b.

[664] EURÍP., *Med.* 1078-1079.

que la razón sea superior a la ira. Así pues, muchas veces la 19
razón es tan superior a la parte irascible del alma que no hay
jamás conflicto entre ellas, sino que uno manda y el otro es
mandado, y esto es propio de los que llegan a la cumbre de
la filosofía. Pero muchas veces es la ira la que domina a la 20
razón, hasta el punto de que gobierna y guía completamente,
y esto se ve en la mayoría de los bárbaros, en los niños iras-
cibles y, además, en muchas de las fieras así como en los
hombres más salvajes. Pero hay veces en los que ninguno de 21
los dos es ya tan fuerte como para arrastrar al punto al otro,
sino que se enfrentan entre ellos, luchan y acaba por ganar
con el tiempo uno de los dos (la razón en Odiseo, la ira en
Medea), puesto que son dos las partes del alma, y si no par-
tes, por lo menos, facultades. Pero Crisipo, quien piensa que 22
no se trata de partes del alma ni de facultades irracionales
diferentes de la racional, no duda en citar los versos de Odi-
seo y Medea que con toda claridad hacen caer por tierra su
opinión.

¿Cómo se podría hablar con hombres tales que no se 23
cuidan ni siquiera de las cosas que con claridad se muestran,
como ya he demostrado muchas veces, y que presentan co-
mo testigos a los que refutan sus propias doctrinas? Pues el 24
argumento sobre la parte directora que escribe Crisipo está
repleto de versos de poetas que, o bien testifican que las pa-
siones surgen en la zona del pecho y en el corazón, o bien
que son dos las facultades del alma diferentes por completo
en su género, irracional la una y racional la otra. Pues del 25
modo en que expusimos hace un momento unos pocos ver-
sos de Homero y Hesíodo, de entre los que escribió Crisipo,
del mismo modo cita una plétora de versos de Orfeo, Empé-
docles, Tirteo, Estesícoro y Eurípides, así como de otros
poetas que presentan el mismo absurdo, como cuando pre-
senta a Tirteo diciendo:

Teniendo en el pecho el ánimo de un león encendido[665].

26 Que el león tiene ánimo *(thymós)*, lo saben con precisión todos los hombres, incluso antes de escuchar a Tirteo, pero no convenía traer a colación el verso precisamente a Crisipo, quien elimina la posibilidad de que los leones tengan
27 ánimo. Pues ninguno, piensa él, de los animales irracionales tiene ni parte desiderativa, ni irascible ni racional, sino que, como he dejado dicho en el libro primero, contra toda evidencia prácticamente todos los estoicos las eliminan de todos los seres mencionados[666].

315 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 4, 15-16, págs. 194, 31-196, 3 De Lacy

Después de llenar el libro de versos de Homero, Hesíodo, Estesícoro, Empédocles y los órficos, además de los que aduce en no escaso número tomados de la tragedia, de Tirteo y los demás poetas, se viene a dar cuenta de esta su prolijidad (pues es éste el nombre que, creo, le corresponde) y
16 dice literalmente lo que sigue: «Dirán que esto es charlatanería de viejas, y tal vez que es propio de un maestro de letras que quiere ordenar el mayor número de versos posibles bajo la misma idea».

316 Galeno, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* III 8, 1-20, págs. 222, 29-228, 12 De Lacy

Pero en el presente libro, ya que pareció adecuado añadir el resto, una vez que he discutido los puntos más relevan-

[665] Fr. 13 West.

[666] Por ser las pasiones movimientos propios del alma racional, en el sentido de aquella capaz de representaciones racionales, los niños y los animales son incapaces de pasiones propiamente hablando; cf. fr. 194 de *Sobre las pasiones*.

tes, añadiré a continuación el argumento sobre Atenea[667].
Pues al percatarse Crisipo de que el mito de la diosa nacida 2
de la cabeza de Zeus, donde había estado encerrada, iba en
contra de sus doctrinas, dice lo siguiente (y voy a citar el
pasaje completo, aunque sea un poco amplio):

«Leo a algunos que se expresan persuadidos de que está 3
en la cabeza la parte directora del alma, pues el que Atenea, 4
que es la inteligencia y algo así como la sabiduría, haya nacido de la cabeza de Zeus, dicen que es signo de que en ella (*sc.* la cabeza) está la parte directora[668], pues, de otra manera, no estaría en la cabeza la inteligencia y la sabiduría, si no estuviera en ella la parte directora. Pero, aunque se atienen a algo plausible, se equivocan, según me parece evidente, por ignorar lo que se relata en esos versos, sobre los cuales no está de más extenderse en beneficio de la indagación en curso.

Unos dicen, sin más, que aquélla nació de la cabeza de 5
Zeus, sin seguir indagando el cómo o el porqué, Hesíodo, a su vez, lo cuenta más extensamente en sus teogonías. Escriben algunos que en la *Teogonía* su nacimiento fue después de que Zeus se uniera primero a Metis y, en segundo lugar, a Temis, mientras que otros, a su vez, escriben en otros poe-

---

[667] Sobre esta exégesis alegórica y su importancia en el complejo argumental de este libro, cf. TIELEMAN, *Galen & Chrysippus*, págs. 222-225.

[668] Cf. CORNUTO, *Teol.* 20, pág. 35 LANG, quien asigna esta interpretación del mito de Atenea a los antiguos. Puede tratarse de los estoicos que defienden posiciones encefalo-céntricas, como conocemos por Diógenes de Babilonia, fr. 33 (*SVF* III, pág. 217) en FILOD., *Sobre la piedad,* col. IX 9 (cf. fr. 452), aunque De Lacy piensa que se trata de miembros de la Academia. Más detalles sobre esta interpretación de Crisipo en fr. 452 y notas. Sobre la inteligencia práctica *(mêtis)* de los estoicos, cf. DUMONT, «Diogène de Babylone et la déesse Raison. La Mètis des stoïciens». Sobre el término *sýmbolon* y sus diversos significados en este fragmento, cf. TIELEMAN, *Galen & Chrysippus*, pág. 22 nota 13. El término aparece con el sentido de signo en fr. 47 de *Sobre lo honesto y el placer.*

poemas su nacimiento de manera diferente, que, tras una
disputa entre Zeus y Hera, engendró Hera por sí misma a
Hefesto, y Zeus, a su vez, a Atenea de Metis, una vez que
7 ésta fue tragada por él[669]. Pues bien, en ambas versiones se
cuenta lo de tragarse a Metis y el engendramiento de Atenea
en el interior de Zeus, pero difieren en cómo se cumplió es-
8 to, aunque para el presente argumento esto no es de interés
ninguno, pues es sólo el elemento común el que nos es útil
para el argumento en curso. Se dice de este modo en la *Teo-
gonía*:

9 *Zeus rey de dioses tomó a Metis la primera por esposa,*
la más sabia de los dioses y de los hombres,
mas cuando ya estaba a la diosa de ojos glaucos Atenea
por dar a luz, con una trampa engañó sus mientes
y con palabras engañosas la puso en su vientre,
para que la diosa le revelara lo bueno y lo malo[670].

---

[669] De Lacy corrigió el texto de este pasaje, ya de por sí controvertido, de manera que no ayuda mucho a su interpretación. Por un lado, desplazó la frase «Hesiodo cuenta más extensamente en las *Teogonías*» para atribuirle esta versión del nacimiento de Atenea, aunque la lección de todos los mss. la sitúan donde la hemos traducido. Si nos abstenemos de corregir, se entiende que Crisipo atribuye a Hesíodo dos versiones que tal vez, aunque no necesariamente, aparecerían en poemas diferentes a los que se refiere de manera genérica como 'teogonías'. El término suscita sospechas, pues en el ms. principal (H) presenta en este lugar una laguna de unas seis letras en la que uno de sus apógrafos inserta precisamente esta palabra. De Lacy a su vez corrige en el plural la segunda aparición del término «teogonía», que H da en singular. HESÍODO narra el nacimiento de Atenea dos veces, la primera tras el matrimonio de Zeus y Metis (pero no de Temis, *Teog.* 886-890) por consejo de Gea y Urano, y la segunda tras el matrimonio con Hera *(Teog.* 924-926), que es la ubicación narrativa que desarrolla la segunda versión, sobre la cual, cf. nota 673.

[670] *Teog.* 886-890 y 900. Estos versos son atetizados por Meyer y aparecen entre corchetes junto con los versos intermedios en la edición de Merkelbach y West, con lo cual se evita la doble narración que señalamos

Y más adelante dice así: 10

Y él solo de su cabeza engendró a Atenea de ojos glaucos
portentosa, afanosa de gloria, guía de ejércitos, incansable,
gran señora a quien complacen gritos, guerras y combates[671].

Es muy claro que fue dentro del pecho donde depositó a Metis, y así dice que nació por la cabeza. A su vez, en los 11
poemas que siguen a ésos, tras haber relatado muchas otras cosas, dice cosas como las siguientes[672]:

---

en la nota anterior. La omisión por parte de Crisipo de los versos 887-889 puede deberse a un salto de lectura, dado que las líneas 899 y 900 terminan en la misma palabra, o a la intención del propio Crisipo de seleccionar los dos momentos fundamentales de su argumento: que Metis fue depositada *en* su vientre y que nace *de* la cabeza.

[671] *Teog.* 924-926.

[672] M. L. West, *Hesiod. The Theogony,* Oxford, 1966, pág. 402, señala que la expresión *en toîs metà taûta* debe entenderse en el sentido literario de «en los poemas que se añaden a la *Teogonía»*; cabe traducir en consecuencia, «en los poemas que siguen a ésos», aunque también entender que se refiere a versos, i.e., más adelante en el mismo poema, como De Lacy. Tieleman es decididamente de esta opinión, *Galen & Chrysippus*, págs. 222 nota 11. West sugiere la posibilidad de que tal poema fuera la *Melampodia,* donde se contaba la rivalidad de Hera y Zeus a propósito del goce sexual masculino y la historia de Tiresias, cf. 275 Merk.-West. Es, ciertamente, un contexto idóneo para una disputa sobre la fecundidad, que en este caso es una fecundidad en ciencias y saberes. Sobre el episodio del nacimiento de Atenea y sus variantes, cf. S. Kauer, *Die Geburt des Athena*, Colonia, 1959, pág. 38. Un tratamiento en detalle del aprovechamiento de Hesíodo por parte de los estoicos se debe a J. A. Ramos Jurado, «Los filósofos griegos y Hesíodo», *Habis* 10-11 (1979-80), 17-37, y 12 (1981), 23-41, esp. sobre los estoicos, págs. 29-36, y sobre Crisipo en pp. 31-34. Sobre el pasaje transmitido por Galeno (págs. 31-33) sigue West, cf. también fr. 452 y nota.

A resultas de esta disputa ella dio a luz a su ilustre hijo
Hefesto con sus artes, sin Zeus portador de la égida,
entre todos los celestes aclamado por sus habilidades.
12 *Mas él de Océano y Tetis, la de hermosa cabellera,*
a la hija recibe a escondidas de Hera, la de hermosas meji-
a Metis por engaño, aunque mucho se revolvía, *[llas,*
y, tras atraparla con sus manos, en su vientre la deposita,
por temor a que engendrara algo más poderoso que el rayo.
13 *Por ello el hijo de Crono de alto trono que habita el éter*
se la tragó de repente y ella al punto a Palas Atenea
concibió; la dio a luz el padre de los dioses y de los hom-
por su coronilla, junto a las riberas del río Tritono. *[bres*
Mas Metis, escondida en las entrañas de Zeus,
sentada estaba, la madre de Atenea, artesana de obras justas,
la más sabia de los dioses y los hombre mortales.
14 *Después recibió a la diosa Temis, que por sus habilidades*
destacaba entre todos los inmortales que tienen moradas
[olímpicas,
tras fabricar la égida, arma temible, para Atenea,
con la que él la engendró provista de armas de guerra»[673].

---

[673] Esta segunda versión aparece recogida como Hesíodo, *Frag. dub.* 343 Merk.-West. Respecto de la «canónica» conviene señalar en esta versión: *a)* la inversión del orden en el nacimiento de Hefesto y Atenea (y la inversión consecuente de razón narrativa: es Zeus el que responde a Hera); *b)* Metis concibe en el interior de Zeus; y *c)* Metis permanece en las entrañas de Zeus, cf. Tieleman, *Galen & Chrysippus*, pág. 222, nota 12, quien señala que ambos elementos del mito son adecuados a la interpretación de Metis como las artes y técnicas *(téchnai)*. En cuanto al texto, merece la pena señalar las dificultades que los editores del fragmento encuentran en los versos 2 y 3, en los términos que indican artes: *téchnai* y *palámai* (cf. Hesiquio, *s. v. palámai:* «Las manos, también las artes [*téchnai*]»). El verso 3 es prácticamente igual a Hes., *Teog.* 929, con la salvedad de que el fragmento no presenta *palámēisi,* sino el sinónimo *téchnēisin*; es, pues, posible que en el pasaje citado por Galeno, *palámēisi* (v. 3), fuera explicado en una glosa supralineal con *téchnēisin,* que habría fi-

Tras decir esto como preludio, Crisipo escribe a conti- 15
nuación lo siguiente: «Así pues, estas son las cosas que se
dicen sobre Atenea, las cuales presentan la evidencia de un
sentido diferente[674]. En primer lugar, se habla de Metis co- 16
mo de una cierta sabiduría y un arte de los asuntos de la vi-
da humana, y según este sentido hay que tragarse las artes y
almacenarlas, razón por la cual decimos de algunos que se
tragan lo que se dice y, en concordancia con lo de tragarse,
se habla también de depositar en el vientre. Conforme a es- 17
to, es razonable que tal arte, así tragada, dé a luz en ellos un
arte semejante a la madre que la dio a luz, y, además, los
productos engendrados en ellos por efecto de las ciencias.

Cómo saldría al exterior y por qué canal, es posible in-
dagarlo. Pues es claro que la palabra es proferida a través de 18
la boca por la cabeza, tomando la cabeza indistintamente, al
modo en que se dice la cabeza de una oveja o que se arran-
can las cabezas de algunos animales. Por esta razón, cuando
surge, se dice que surge de la coronilla, y son muchas las al-
teraciones que tienen lugar según un sentido alegórico. In- 19
cluso, aparte de esta historia, por el mero hecho de haber
nacido ésta de la cabeza, se podría decir algo parecido, pues
no dice el poeta que haya nacido en la cabeza, a no ser que
algunos distorsionen y alteren el argumento para decir va-
namente que al nacer salió por esa vía. De modo que esto es,
en mayor medida, un símbolo en comparación con lo otro,

---

nalmente penetrado en el verso anterior (v. 2) suplantando a un término métricamente equivalente; cf. West, *Hesiod.*, págs. 413-414. El verso de la *Teogonía,* además, invita a corregir un error de copia (H *keklēménos* en vez de *kekasménon).* Dificultades plantea también el verso 16, donde de nuevo se caracteriza a una divinidad en términos de sus destacadas habilidades *(palámēisin).*

[674] *Sýmbolon* se refiere aquí a lo significado por la alegoría, no al signo mismo, como en §§ 4 y 18.

como dije, pues que lo nacido en ellos concerniente a las artes salga por la cabeza demuestra con evidencia el argumento mencionado».

317 DIÓGENES LAERCIO, VII 50

Se distingue la representación *(phantasía)* de lo imaginado *(phántasma)*. Lo imaginado es una apariencia de la mente como las que ocurren en los sueños; la representación es una impronta en el alma, es decir, un cambio, como sostiene Crisipo en el libro segundo *Sobre el alma*[675]. Y que tampoco hay que aceptar que la representación es como la impronta de un sello, porque es inaceptable que se den muchas impresiones sobre lo mismo en el mismo sitio[676].

OBRA INCIERTA (217)[677]

318 *Pap. Hercul.* 1020

Col. IV n = Ox Nd: Dado que honramos la cautela *(aproptōsía)* y la circunspección, y con razón rechazamos sus contrarios. Es la cautela una disposición a no asentir antes de una comprensión *(katálēpsis)*, que asiente ... a una representación comprensiva *(phantasía katalēptós)*, que se

[675] El número de libro es corrección de von Arnim por el de «doce» que dan los mss.

[676] Cf. la misma información en *Suda*, *s.v.* «Representación e imaginado se diferencian», (φ 85), vol. IV, pág. 698 ADLER *(FDS* 267), Sobre las metáforas para describir el proceso, cf. ARISTÓT., *Acerca del alma* III 12, 435a1-10. Para la versión extensa de esta diferenciación en la capacidad representativa del alma, cf. fr. 326 y nota.

[677] El papiro fue editado por H. VON ARNIM («Über einen stoischen Papyrus der herkulanensichen Bibliothek», *Hermes* 25 [1890], 473-495), a

mantiene firme en las impresiones, y es fuerte y se brinda inamovible a las que no son comprensivas. En efecto, el cauteloso no debe dejarse arrastrar por una representación no comprensiva, debe mantenerse firme en las impresiones, de suerte que no se deje llevar por impresiones no cognitivas y domine los asentimientos, para que no sigan a las impresiones ...

Frag. I n = Ox La: ... nada hay en contra de que puedan existir los sabios y no creo que sea pretender un imposible, aunque sí es extremadamente difícil, del mismo modo que es ineliminable[678]. Así se dice que los dioses pusieron el sudor delante de la virtud[679]. En cuanto a que el sabio no tendrá opiniones, a eso siguen mayores consecuencias, como las siguientes: en primer lugar, que nada le parece a él, pues la apariencia es opinión no comprensiva; después, que nada cree, pues la creencia es ella misma opinión ...

Frag. II n = Ox Lb: ... tampoco ser refutado es propio de sabios, ni cambiar de opinión y, por lo mismo, transformarse. Ninguno malentenderá ni desbarrará, pues no debe aceptar falsedades ... Además, de acuerdo con esto, ni engañará en las cuentas ni se dejará engañar por otros. Además, nada

---

partir de las copias napolitanas (n) y oxonienses (Ox) que se hicieron del original, texto recogido con muy pocas variantes en *SVF* II 131. Hülser tiene en cuenta los trabajos de Capasso, quien, a partir de una inspección directa del papiro, presenta un nuevo texto para las columnas I y II; cf. M. Capasso, «Il saggio infallibile *(PHerc.* 1020 col 1)». Para la col. II, cf. *Id.*, *Margini Ercolanesi*, Nápoles, 1984, págs. 65-66. Sobre las virtudes dialécticas del sabio, cf. Dióg. Laerc., VII 46-48 y 83 *(SVF* II 130), Alej. de Afrod., *Com. a los «Tópicos»,* pág. 1 Bruns *(SVF* II 124), Ioppolo, *Opinione e scienza*, págs. 28-34 y Gourinat, *Dialectique des stoïciens,* págs. 44-45.

[678] Que la virtud es ineliminable una vez adquirida es conocido por la tradición socrática, cf. Antístenes, *SSR* V A 108.

[679] Hes., *Trabajos* 291. Cf. la dicusión filosófica sobre el tema en Platón, *Prot.* 340d.

pasará inadvertido a sus ojos, oídos u otro de los sentidos..., pues el que deja de ver algo está tomando por la vista una representación falsa...

Frag. III n = Ox Lc: ... habrá muchas artes que no posean y, de hecho, serán introducidos en ellas, pero no podrá decirse que las releguen o que carezcan de ellas ...

Ox Ld = (falta copia n): ... se sigue que el sabio no ignora nada, de todo lo cual resultarán consecuencias semejantes: lo vil no se dará en el sensato, lo intermedio sí, porque no se dan en los racionales sin errores. La sospecha, la ignorancia, la desconfianza y lo que se les asemeja son cosas viles, pero la falta de arte, la omisión y el error de cálculo pertenecen a los intermedios...

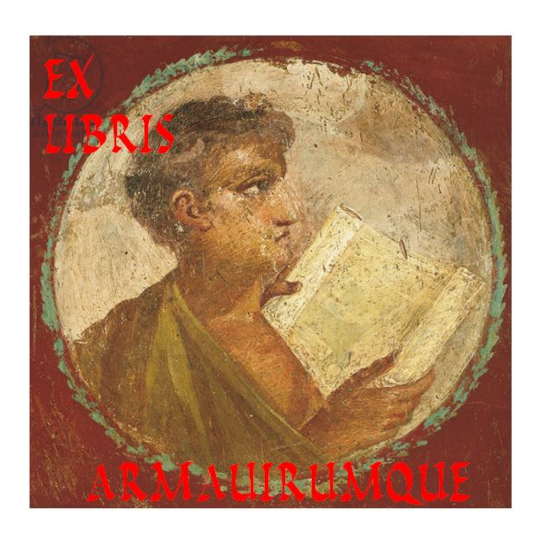
Col. I n = Ox Ma: A esto sigue fundamentalmente que los sabios no pueden ser engañados ni cometer error, y viven conformes al valor de las cosas y obran siempre bien. Es por ello por lo que el interés mayor está en que los asentimientos no sucedan sino con comprensión. Pues, en primer lugar, la filosofía es ya práctica de la rectitud del discurso racional, ya ciencia o, mejor, tratamiento del discurso racional[680]. De hecho, si nos introducimos en las partes del discurso racional y su construcción, haremos uso experto de él. Llamo «discurso racional» al que hay por naturaleza en todos los seres racionales. Y si la dialéctica es la ciencia del correcto dialogar entre nosotros...

Col. II n = Ox Mb: Pues no es de creer que quien sea capaz de dialogar no sea también hábil en la pregunta y la respuesta, ni que el que es hábil en la pregunta y la respuesta no sea capaz de ganar ni eludir al contrario, pero que el que se deja engañar alcance a ganar y eludir ... Debe ser *(sc.* el sabio) capaz en el diálogo, y al que es capaz en el diálogo

680 Cf. fr. 319.

hay también que atribuirle el preguntar bien y el contestar, siendo así que ninguna de estas cualidades se darán en el que se deja engañar, y que tampoco aquél contestaría correctamente con falsedades o apresuramientos, si es que le corresponde cierta experiencia en el discurso racional ...

Col III n = Ox Mc: en cuanto al que se deja engañar, ni ⟨vencería⟩ a otro que le contestara conforme a su propia capacidad dialéctica (y que fuera, por tanto, capaz de vencer), ni se mantendría a sí mismo imbatido. Al decir la verdad contradirá a aquellos, e irá contra aquéllos que dicen falsedades. Mas los buenos son inobjetables y comprenden de manera autónoma las proposiciones, refutan el razonamiento destructivo y se muestran firmes frente a los contrarios. Han de ser inamovibles por la refutación y asentir sólidamente frente a los contrarios...



ÍNDICE GENERAL